

نقد فراموشی

محمد رضی الاسلام ندوی

جملہ حقوق محفوظ

نقد فرہی	:	نام کتاب
محمد رضی الاسلام ندوی	:	مصنف
۲۰۱۰ء	:	سنہ اشاعت
۲۱۶	:	صفحات
سوروپے (-/100 Rs.)	:	قیمت
مکتبہ اسلام نیشن مارکیٹ، میڈیکل کالج روڈ علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲	:	ملنے کا پتا
بھارت آفسٹ، دہلی-۶	:	مطبع

فہرست

۷	پیش لفظ	
۱۳	تفسیر سورہ فیل	(۱)
۱۴	مولانا فرہی کا طریقہ تفسیر	
۱۵	مشہور عام روایت پر شبہ	
۲۵	کلام عرب سے استشہاد	
۳۰	قرآنی الفاظ اور اسالیب سے استشہاد	
۳۶	غلط فہمی کے اسباب کا جائزہ	
۳۸	مولانا فرہی کی تاویل پر اعتراضات	
۴۱	نتی تاویل کا سبب	
۴۶	حواشی و مراجع	
۴۹	تفسیری روایات	(۲)
۴۹	تفسیری روایات سے مراد؟	
۵۰	تفسیری روایت کی اصولی حیثیت	
۵۳	آیات کی تصدیق و تائید روایات سے	
۵۵	تفسیری روایات میں سند کی اہمیت	
۵۹	قبولیت روایت کی شرائط	
۶۲	شان نزول کی روایات کا مقام	

۶۹	بعض روایات پر تنقیدیں
۷۳	ضعیف روایات کا تذکرہ
۷۴	خود ساختہ شان نزول
۷۵	روایات سے غلط استشہاد
۷۹	حاصل بحث
۸۱	حواشی و مراجع
۸۵	حدیث فہمی (۳)
۸۵	مولانا فراہی کا نظریہ حدیث
۸۸	حدیث کے موضوع پر ایک تشنہ تکمیل تصنیف
۸۹	مفراوات قرآنی کی تشریح حدیث سے
۹۴	اسالیب قرآنی کی تائید حدیث سے
۹۷	حدیث کے بعض اسالیب
۱۰۰	نظم قرآن پر حدیث سے استدلال
۱۰۳	آیات قرآنی کی تشریح و تائید حدیث سے
۱۰۸	احادیث کی طرف اشارے یا مجمل حوالے
۱۱۳	احادیث کی تاویل
۱۱۶	نقل احادیث کے طریقے
۱۱۹	ضعیف روایات کا بیان
۱۲۲	آیت وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ مِّنْ حِكْمَتِكَ مَفْهُوم
۱۲۷	کچھ احادیث سے غلط استدلال
۱۳۲	کچھ احادیث کی صحت سے انکار
۱۳۹	حواشی و مراجع

- (۴) حدیث کے موضوع پر ایک تصنیف 'احکام الأصول' ۱۵۳
- ۱۵۳ کتاب کے حوالے
- ۱۵۴ کتاب کا موضوع
- ۱۵۵ نبی کا فریضہ تمیز کتاب
- ۱۵۵ احادیث قرآن سے مستنبط ہیں
- ۱۵۶ قرآن کریم میں سزائے زنا
- ۱۶۰ احکام نبوی کی قسمیں
- ۱۶۳ قرآن کے عام کی تخصیص کا مفہوم
- ۱۶۶ حواشی و مراجع
- (۵) مناسک حج کی تاریخ
- ۱۶۹
- ۱۷۰ ۱۔ سعی بین الصفا والمروة
- ۱۸۲ ۲۔ قربانی سے متعلق خواب
- ۱۹۰ ۳۔ رمی جمار
- ۱۰۳ حواشی و مراجع
- ۱۰۷ مناسک حج کی تاریخ - توضیح بر جائزہ

انتساب

- ☆ مولانا محمد ایوب اصلاحی جیراج پوریؒ (م ۱۹۹۹ء)
جنہوں نے عربی زبان کی الفب سے روشناس کیا۔
اور عربی قواعد ذہن پر نقش کیے۔
- ☆ مولانا شہباز احمد اصلاحیؒ (م ۲۰۰۲ء)
جنہوں نے تدبر قرآن کا شوق پیدا کیا۔
اور ہر بات کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کا مزاج پروان چڑھایا۔
میں اس کتاب کا انتساب اپنے ان دونوں موقر
اساتذہ کرام کی جانب کرتا ہوں۔

محمد رضی الاسلام

پیش لفظ

عہدِ حاضر کی جن شخصیات نے علومِ قرآنی کے میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیے اور قابلِ قدر خدمات پیش کی ہیں ان میں ایک عظیم شخصیت مولانا حمید الدین فراہیؒ (۱۸۶۳ء-۱۹۳۰ء) کی ہے۔ ان کا نام آتے ہی ذہن فوراً قرآن کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ان کی تمام تصانیف، بلکہ پوری زندگی قرآنی علوم کے ارد گرد گردش کرتی ہے۔ انھوں نے تدبیر قرآن کی نئی نئی راہیں تلاش کیں اور دقیق تحقیقات اور گراں قدر تصنیفات پیش کیں۔ تفسیر القرآن بالقرآن کے نظریہ پر زور دیا اور قرآن کی تفسیر میں صرف قرآن کے سیاق و سباق اور نظم پر اعتماد کرنے کی تاکید کی۔ ان کا ایک عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے نظم قرآن پر ایک مربوط فکر پیش کی۔ اگرچہ بعض علمائے متقدمین نے بھی اس جانب توجہ کی تھی، مگر ان کی تحریر میں صرف اشارات ملتے ہیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر نہ صرف یہ کہ باقاعدہ کام کیا اور اس کے لیے قوی دلائل فراہم کیے، بلکہ متعدد سورتوں پر اس کا عملی انطباق کر کے بھی دکھایا۔ اگرچہ وہ اپنی زندگی میں اس کام کو پایہ تکمیل تک نہ پہنچا سکے، پھر بھی تفسیر نظام القرآن کے مختلف اجزاء اور علومِ قرآنی سے متعلق متعدد رسالے اس موضوع سے دل چسپی رکھنے والوں کے لیے دولتِ گراں مایہ ہیں۔ علمِ بلاغت پر بھی انھوں نے بہت اہم بحثیں کی ہیں اور اس فن کی مروجہ کتابوں پر تنقید کر کے قرآنی نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ اگرچہ ان کی متعدد تصانیف نا تمام رہ گئیں، لیکن اپنی موجودہ صورت میں بھی وہ اتنی قیمتی ہیں کہ محققین کے لیے رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔ الغرض انھیں اگر عہدِ حاضر میں قرآنیات کا امام کہا جائے غلط نہ ہوگا۔

مولانا فراہیؒ کے نام گرامی سے میرے کان اسی وقت آشنا ہو گئے تھے جب

ابھی میری ناپختگی کی عمر تھی۔ میری ابتدائی تعلیم مرکزی درس گاہ جماعت اسلامی ہند رام پور میں ہوئی، جہاں میں نے پانچ سال (۱۹۷۱-۱۹۷۵ء) گزارے۔ وہاں مولانا محمد ایوب اصلاحی جیراج پوری سے مولانا فراہی کی کتاب 'اسباق الخو' سبقاً سبقاً پڑھنے کا شرف حاصل ہوا۔ اس عمر میں اسباق الخو کا طریقہ گردان اس طرح ذہن پر نقش ہوا کہ بعد میں تمرین الخو و تمرین الصرف اور کتاب الخو و کتاب الصرف جیسی کتابوں کا طریقہ گردان کبھی زبان پر نہ چڑھ سکا۔ پھر دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں میرا داخلہ ہوا تو وہاں جلد ہی مولانا شہباز احمد اصلاحی (۱۹۲۷-۲۰۰۲ء) سے فیض اٹھانے کی سعادت حاصل ہوئی، جو مولانا فراہی کے شاگرد رشید مولانا اختر احسن اصلاحی کے تربیت یافتہ تھے۔ مولانا کے ذمے قرآن کی گھنٹی تھی۔ وہ بہت شفقت کا معاملہ فرماتے تھے۔ مجھے ان سے کلاس سے باہر خوب استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ ان کا انداز تربیت بوزالافتھا۔ وہ طلبہ میں صحت مند تنقید کا مزاج پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ ان کی علمی مجلسوں میں بحث و مباحثہ کی مکمل آزادی ہوتی تھی۔ وہ ہر بات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کسی کی بات بغیر دلیل کے قبول نہیں کرتے تھے۔ ایسا بارہا ہوا کہ ان کی مجلس میں کوئی بحث چھڑی، ہم طلبہ میں سے کسی نے ایک نقطہ نظر رکھا اور اس کے حق میں بعض دلائل پیش کیے۔ مولانا نے اس کے مخالف نقطہ نظر کی تائید میں دلائل کے انبار لگا دیے۔ کچھ دنوں کے بعد وہی بحث دوبارہ چھڑی، کسی طالب علم نے وہی دلائل دہرائے جو کچھ عرصہ پہلے مولانا کی زبانی ہم سن چکے تھے، مگر اس موقع پر مولانا نے اول الذکر نقطہ نظر کے حق میں بہت سے دلائل پیش کر دیے۔ اس زمانے میں دل میں خیال آتا تھا کہ مولانا عجیب آدمی ہیں، کسی ایک رائے پر نہیں ٹکتے، مگر بعد میں انکشاف ہوا کہ دراصل اس انداز سے وہ ہم لوگوں میں صحت مند تنقید کا مزاج پروان چڑھانا چاہتے تھے۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ سے فراغت (۱۹۸۳ء) کے بعد میں نے علی گڑھ کا رخ کیا۔ یہاں میرا تعلیمی سلسلہ یوں تو طے یونانی سے استوار ہوا، جو تقریباً ایک دہائی تک جاری رہا، مگر بعض علمی شخصیات کی سرپرستی کی بنا پر اسلامیات اور خاص طور پر

قرآنیات سے میری دل چسپی نہ صرف یہ کہ باقی رہی، بلکہ اس میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا۔ ان میں سر فہرست مولانا سید جلال الدین عمری مدظلہ العالی صدر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ و امیر جماعت اسلامی ہند کی ذات گرامی ہے۔ مولانا ان دنوں ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کے سکریٹری تھے۔ ان کی شفقت اور نگاہ التفات کی بنا پر میری ان سے قربت بڑھتی گئی اور میں نے ان سے اتنا ہی، بلکہ اس سے بھی زیادہ فائدہ اٹھایا، جتنا دینی مدارس کے فارغین ادارہ کے تصنیفی تربیت کورس میں داخلہ لے کر فائدہ اٹھایا کرتے تھے۔ میری مضمون نویسی کا آغاز اگرچہ ندوہ کے دور طالب علمی کے آخری سالوں میں ہو گیا تھا، مگر مولانا عمری کی زیر سرپرستی اس صلاحیت کو خوب جلا ملی۔

اسی دور میں میری توجہ مولانا فراہی کی تصنیفات کے بالاستیعاب مطالعہ کی جانب ہوئی۔ برادر محترم مولانا نسیم ظہیر اصلاحی استاذ مدرسہ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ کے دوستانہ تعلق نے اس راہ کی تمام مشکلات دور کر دیں۔ انھوں نے دائرہ حمید یہ سرائے میر اعظم گڑھ سے مولانا کی تصنیفات کا مکمل سیٹ فراہم کر دیا۔ ان کے طفیل تصانیف فراہی کے بعض ایسے ایڈیشنز (دائرہ حمید یہ قرول باغ، دہلی) تک میری رسائی ہوئی جن کی بہت سے اصلاحیوں کو بھی خبر نہ تھی۔ اس زمانہ میں میرے بعض مضامین ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کے ترجمان سے ماہی مجلہ تحقیقات اسلامی میں شائع ہوئے۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں مستشرقین کے شبہات (جولائی - ستمبر ۱۹۸۷ء) حضرت اسماعیل علیہ السلام اور یہود (جنوری - مارچ ۱۹۸۸ء) ملت ابراہیمی کے ترکیبی عناصر (جنوری - مارچ ۱۹۸۹ء)۔ ان مضامین کا مواد تمام تر مولانا فراہی کی تصانیف سے حاصل کیا گیا تھا۔ اسی دوران مجھے بعض ایسے مضامین بھی لکھنے کی توفیق ہوئی جن میں مولانا فراہی کی بعض آراء پر نقد کیا گیا تھا۔

شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ راقم سطور کے ان مضامین نے فکر فراہی کے مطالعہ کی تحریک پیدا کی۔ ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈالے گئے چند کنکروں نے لہریں پیدا کیں۔ علوم قرآنی کے شائقین مولانا فراہی کی تصانیف کے مطالعہ کی جانب مائل ہوئے اور اپنا

حاصل مطالعہ مضامین کی شکل میں پیش کیا۔ بعض وابستگان فکر فراہی نے بھی کمر کسی اور میرے تنقیدی مضامین کے رد میں مضامین لکھے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی کی تیار کردہ کتابیات فراہی کے مطابق مولانا فراہی کی وفات (۱۹۳۰ء) کے بعد پچاس سال کے عرصہ میں صرف چالیس مضامین لکھے گئے، جب کہ نویں دہائی (۱۹۸۱-۱۹۹۰ء) میں لکھے جانے والے مضامین کی تعداد پچاس سے زائد ہے۔

میرے ان تنقیدی مضامین پر وابستگان فکر فراہی کی جانب سے ملے جملے تاثرات کا اظہار کیا گیا۔ برادر محترم نسیم ظہیر اصلاحی نے بعض مضامین کا سنجیدہ اور علمی انداز میں رد لکھا، جب کہ مولانا کے بعض عالی عقیدت مندوں نے ان پر سخت ناگواری کا اظہار کیا۔ ایک صاحب نے، جو ایک موقر مدرسہ میں استاد تھے، مجھے لکھا:

”آپ کو ابھی لکھنے سے زیادہ سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اپنے سلسلے میں

بہت جلد غلط فہمی کا شکار نہیں ہونا چاہیے۔ لوگوں کو سمجھانے سے پہلے خود

قرآن کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ایاز قدر خود شناس۔“

اپنے بارے میں کسی طرح کی غلط فہمی الحمد للہ نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ ہر چیز کا مطالعہ تنقیدی انداز سے کرنے کی جو تربیت بعض قابل احترام اساتذہ نے کی تھی، یہ مضامین اسی کا ثمرہ ہیں۔ مولانا فراہی نے اپنی تحریروں میں نہ جانے کتنے متقدمین پر تنقیدیں کی ہیں۔ اگر ان کا تنقید کرنا غلط نہیں ہے، تو میرا ان کے بعض افکار پر تنقید کرنا کیوں کر قابل مذمت ہو سکتا ہے۔ تنقیدی مطالعہ سے فکر و نظر کے دریچے کھلتے ہیں اور ذہنی افق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

زیر نظر مجموعہ کا پہلا مقالہ تفسیر سورہ فیل پر ہے۔ اس مقالہ کی تالیف کا پس منظر یہ ہے کہ مولانا شبیر احمد ازہر میرٹھی نے ایک مضمون ’تفسیر سورہ فیل‘ کے عنوان سے ماہ نامہ الرشاد اعظم گڑھ، اکتوبر، نومبر ۱۹۸۵ء میں لکھا تھا۔ یہ ان کی زیر تالیف تفسیر ’مفتاح القرآن‘ کا ایک حصہ تھا۔ اس میں انھوں نے مولانا فراہی کی تفسیر پر اعتراضات کیے تھے۔ اس

کے رد اور مولانا فراہی کے نقطہ نظر کی تائید میں ایک مضمون مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے لکھا، جو سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ اپریل۔ جون ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا۔ راقم سطور کا مضمون اصلاً برادرم نسیم ظہیر اصلاحی کے مضمون کے رد میں لکھا گیا تھا، لیکن چون کہ اس کی بنیاد مولانا فراہی کی تفسیر پر تھی، اس لیے راقم سطور نے اپنے رد میں مولانا فراہی اور ان کے شاگرد رشید مولانا امین حسن اصلاحی کی تفسیروں کو بھی شامل کر لیا تھا۔ یہ مضمون پہلے ماہ نامہ حیات نو اعظم گڑھ دسمبر ۱۹۸۷ء، جنوری ۱۹۸۸ء میں اور اس کے معاً بعد پاکستان کے موقر مجلہ ماہ نامہ حکمت قرآن لاہور فروری، مارچ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا۔

دوسرا مضمون 'مولانا فراہی اور تفسیری روایات' اصلاً مدرسۃ الاصلاح سرانے میر اعظم گڑھ میں اکتوبر ۱۹۹۱ء میں مولانا فراہی کی حیات و افکار پر منعقد ہونے والے سمینار کے لیے لکھا گیا تھا۔ یہ مضمون مذکورہ سمینار میں پڑھا گیا اور بعد میں اس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہوا، مگر فاضل مرتب نے اس کے بعض حصوں کو (جن میں مذکور تنقیدی باتوں کو شاید وہ برداشت نہیں کر سکے تھے) نکال دیا۔ وہ حصے بعد میں ماہ نامہ الرشاد اعظم گڑھ مئی ۱۹۹۳ء میں 'مولانا فراہی اور روایات' چند قابل غور پہلوؤں کے عنوان سے شائع ہوئے۔ تیسرا مقالہ 'مولانا فراہی اور حدیث' اصلاً رفیق محترم مولانا رفیق احمد سلفی مدیر ماہ نامہ 'الصفاء' نئی دہلی کی خواہش پر لکھا گیا تھا، جب ہم چند احباب نے مل کر ایک شش ماہی مجلہ 'علوم الحدیث' کے نام سے نکالنے کا پروگرام بنایا تھا۔ یہ مجلہ تو نہ نکل سکا، مگر اس کی بدولت یہ مبسوط مضمون تیار ہو گیا، جو بعد میں سہ ماہی تحقیقات اسلامی کی دو قسطوں (اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۹۰ جنوری۔ مارچ ۱۹۹۱) میں شائع ہوا۔

چوتھے مقالہ میں حدیث کے موضوع پر مولانا فراہی کی ایک تصنیف احکام الاصول باحکام الرسول کا تعارف کرایا گیا ہے۔ یہ مقالہ سب سے پہلے ادارہ تحقیق کی زیر سرپرستی قائم مجلس مذاکرہ رائٹرز فورم کے ایک پروگرام میں، جس کی صدارت پروفیسر اشتیاق احمد ظلی نے فرمائی تھی، پیش کیا گیا تھا۔ بعد میں یہ ماہ نامہ الرشاد اپریل تا جون ۱۹۸۹ء میں شائع ہوا۔ مدیر مجلہ مرحوم مولانا مجیب اللہ ندوی نے اپنا حق ادارت استعمال

کرتے ہوئے مضمون میں جاہِ حواشی کا اضافہ کر دیا اور شروع میں ایک نوٹ بھی لکھ دیا، جس میں مولانا فراہی کے طریقہ تفسیر پر نقد کیا گیا تھا۔ برادرِ نسیم ظہیر اصلاحی نے اس نوٹ کے رد میں ایک مضمون لکھا جو سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ میں ’مولانا فراہی کا طریقہ تفسیر‘ کے عنوان سے دو قسطوں (اکتوبر- دسمبر ۱۹۸۹ء، جنوری- مارچ ۱۹۹۰ء) میں شائع ہوا۔

پانچواں مقالہ ’مناسک حج کی تاریخ‘ کے عنوان سے ہے۔ اس میں مناسک حج کی تاریخ سے متعلق مولانا فراہی اور ان کے ہم خیال بعض علماء (علامہ شبلی نعمانی، علامہ سید سلیمان ندوی اور مولانا صدر الدین اصلاحی) کی آرا پر نقد کیا گیا ہے، یہ مضمون ماہ نامہ حیات نو، مئی، جون، جولائی ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا۔ برادرِ نسیم ظہیر اصلاحی نے اس مضمون پر استدراک لکھا جو حیات نو، جولائی، اگست ۱۹۸۸ء میں طبع ہوا۔ اس استدراک کا جواب لکھ کر میں نے حیات نو کو بھیجا، مگر اس کی اشاعت سے معذرت کر لی گئی۔ بالآخر یہ وضاحتی تحریر ’مناسک حج کی تاریخ‘- توضیح بر جائزہ کے عنوان سے ماہ نامہ الرشاد جنوری ۱۹۹۰ء میں شائع ہوئی۔

یہ مقالات دو دہائیوں قبل لکھے گئے تھے اور مختلف رسائل کی فائلوں میں منتشر تھے۔ محض علمی امانت کے طور پر انھیں مرتب کر کے پیش کیا جا رہا ہے۔ وہ شخص بڑا نادان ہوگا جو ان سے یہ تاثر قائم کرے کہ ان میں مولانا فراہی کی تنقیص اور ان کی عظمت کو داغ دار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان مقالات سے ان کی عظمت پر کوئی حرف آنے والا نہیں ہے۔ انھوں نے تدبرِ قرآن کی جو جوت جگائی ہے اور قرآن کریم کو تمام علوم میں مرکزی مقام دینے کی جو تحریک برپا کی ہے، اس کی بنا پر وہ بجا طور پر عہد حاضر کے امام قرار پاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس مجموعہ مقالات کو شرفِ قبولیت بخشے، اس کا فائدہ عام کرے اور راقمِ سطور کو شرورِ نفس سے محفوظ رکھے۔ آمین۔

محمد رضی الاسلام ندوی

علی گڑھ

تفسیر سورۃ الفیل

مولانا فراہی کی تحریروں میں بعض خیالات ایسے ملتے ہیں جو قرآن کے طالب علموں کو کھٹکتے ہیں، اس لئے کہ ان خیالات کے سلسلہ میں وہ امت کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں۔ انہی میں ایک وہ رائے بھی ہے جس کا اظہار انہوں نے تفسیر سورۃ الفیل میں کیا ہے، وہ یہ کہ لشکرِ ابرہہ کا مقابلہ اہل مکہ نے کیا تھا اور پرندے ان پر سنگ باری کرنے نہیں، بلکہ ان کی راشوں کو کھانے کے لئے آئے تھے۔ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اپنی تفسیر تہ قرآن میں بعینہ یہی خیالات اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے ارض القرآن میں اصحاب الفیل پر بحث کرتے ہوئے مشہور عام روایت ذکر کرنے کے بعد اس نظریہ کا سرسری تذکرہ کر دیا ہے۔ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی نے اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اس پر متعدد اعتراضات کئے ہیں اور دلائل کے ساتھ اس کی غلطی واضح کی ہے۔ مولانا شبیر احمد ازہر میرٹھی نے بھی اپنے ایک مضمون 'تفسیر سورۃ فیل' (شائع شدہ ماہ نامہ 'الرشاد' ماہ اکتوبر نومبر ۱۹۸۵ء) میں، جو ان کی زیر تالیف تفسیر مفتاح القرآن کا حصہ ہے، اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ خیال تھا کہ ان بحثوں کے نتیجے میں مذکورہ رائے کی غلطی واضح ہوگئی ہے، لیکن سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' علی گڑھ کے شمارہ اپریل تا جون ۱۹۸۷ء میں مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے، جس میں مولانا میرٹھی کے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مولانا فراہی کی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ چونکہ ان تمام مناقشات و مباحثات کی بنیاد مولانا فراہی کی تفسیر سورۃ فیل ہے، اس لئے یہاں براہ راست اسی کا جائزہ لیا جائے گا، ساتھ ہی مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کے استدلالات پر بھی گفتگو کی جائے گی۔

مولانا فراہیؒ کا طریقہ تفسیر

مولانا فراہی کے نزدیک بنیادی ماخذ صرف قرآن ہے، حدیث کو فرع کی حیثیت حاصل ہے، اس لئے ان کے نزدیک تفسیر کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے قرآن میں تدبر کیا جائے اور قرآن کے الفاظ، سیاق و سباق اور انظم سے اس کا مفہوم سمجھا جائے، پھر جو مفہوم سمجھ میں آیا ہو اس پر حدیث کو پرکھا جائے۔ اگر حدیث سے بھی وہ مفہوم معلوم ہوتا ہو تو حدیث کو قبول کر لیا جائے:

”شان نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہئے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں مینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کریں۔ پھر سب سے زیادہ لائق اہتمام وہ شان نزول ہے جو خود نظم قرآن سے مترشح ہو رہی ہو۔“

یہی طریقہ انہوں نے تفسیر سورہ فیل میں بھی پناہیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کرتے ہیں اور ضعیف و قوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے، اس کے بعد روایات پر بھی نظر ڈالی جائے اور کم زور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔“

قرآن میں تدبر ضروری ہے، لیکن روایات کو پس پشت ڈال کر صرف عقل کا سہارا لینا اور روایات کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے مفہوم پر پرکھنا حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ ایک تاریخی واقعہ کے سلسلہ میں صحیح روایات کے ساتھ ضعیف اور مبالغہ آمیز روایات ہونے کا امکان ہے، لیکن اس کی وجہ سے تمام روایتوں کو بے بنیاد اور خود ساختہ قرار دینا صحیح نہیں۔

مشہور عام روایت پر شبہ

(الف) روایت کی سند کے بارے میں مولانا فرہانی نے لکھا ہے:
 ”جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد
 ہیں۔ از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں۔ یہ
 تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر
 طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔“ کے

مولانا نسیم اصلاحی نے بھی ابن حجر کی تہذیب التہذیب سے بہت سے اقوال
 نقل کیے ہیں، جیسے امام مالک کا قول ”محمد بن اسحاق دجال ہے“۔ امام بخاری کا قول
 ”محمد بن اسحاق ایک ہزار حدیثوں میں منفرد ہے“۔ ابن نمیر کا قول ”مجہول لوگوں سے
 بے بنیاد روایات نقل کرتے ہیں“۔ احمد بن حنبل کا قول ”محمد بن اسحاق تدلیس کرتے ہیں“
 وغیرہ۔ پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ: ”امام بخاری اور دوسرے ائمہ حدیث انہیں بالکل ناقابل
 اعتماد سمجھتے ہیں۔“ ۱۷

لیکن ان تمام اقوال کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ امام مالک کے قول کا ایک
 خاص پس منظر ہے۔ مدینہ میں ابن اسحاق سے بڑھ کر علم الانساب جاننے والا کوئی نہ تھا۔
 ابن اسحاق کا خیال تھا کہ امام مالک ذی الصبح کے آزاد کردہ غلاموں میں سے ہیں، جب
 کہ امام مالک اپنے آپ کو حمیر کی شاخ اصبح میں سے سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے دونوں میں
 منافرت تھی۔ جب امام مالک نے موطا تصنیف کی تو ابن اسحاق نے کہا ”انتونی بہ فانا
 بیطارہ“ (اسے میرے پاس لاؤ، اس کا ناقہ تو میں ہوں) یہ بات امام مالک کو معلوم ہوئی
 تو انہوں نے فرمایا ”هذا دجال من الدجاجلة، یروی عن الیہود“ (یہ دجالوں میں
 سے ایک دجال ہے۔ یہود سے روایت نقل کرتا ہے۔) ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے لکھا ہے:

”امام مالک حدیث کی وجہ سے ابن اسحاق پر عیب نہیں لگاتے تھے، بلکہ
 وہ اس لیے ان کا انکار کرتے تھے کہ وہ غزوات نبوی ﷺ سے متعلق

یہودیوں کی ان اولادوں کی روایات نقل کرتے تھے جو مسلمان ہو چکے تھے اور جنہیں خیبر، قرظہ اور نصیر کی جنگوں کے حالات اور اپنے آباء و اجداد کے متعلق اس طرح کے عجیب و غریب واقعات یاد تھے۔ ابن اسحاق یہ روایات معلوم کرنے کے سنے ان کا تتبع کرتے تھے اور اس بات کا التزام نہ کرتے تھے کہ وہ قابل اعتماد بھی ہیں۔ ۹۱

ان پر ایک اعتراض تدلیس کا بھی ہے، لیکن کسی کا مدلس ہونا اس کی تضعیف کے لیے کافی نہیں ہے۔ نہ ہری بھی تدلیس کرتے تھے اور ان سے پہلے عروہ بھی تدلیس کرتے تھے، لیکن کسی نے ان کو مطعون نہیں کیا، بلکہ خود امام احمد بن حنبل نے تدلیس کے باوجود عروہ کی روایات قبول کی ہیں۔ ڈاکٹر حمید اللہ فرماتے ہیں:

”یہ اسلوب اس فرق سے متعلق ہے جو حدیث اور تاریخ کے درمیان موجود ہے۔ حدیث میں مربوط قصہ مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ بیان کردہ واقعات کی معرفت کے بارے میں ہر گواہ کی گواہی مطلوب ہوتی ہے۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس کا انحصار تو حدیث پر ہے، لیکن اس کی غرض یہ ہے کہ تاریخی حکایت کے متعلق ایک مکمل اور مربوط قصہ کے طور پر خبر بجم پہنچائی جائے، بغیر اس کے کہ کلام کو اسانید اور بیانات کے تکرار سے بوجھل کیا جائے۔“ ۹۲

ابن اسحاق کو مطعون کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان کی توثیق کی ہے۔ شعبہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، یحییٰ بن سعید، حماد بن زید، حماد بن سلمہ جیسے عظیم محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔ السنن نسائی اور سنن ابن ماجہ میں بھی ان کی روایات موجود ہیں۔ ۹۳

جس شخص کو متعدد دائمہ حدیث نے ثقہ قرار دیا ہو اور جس کی روایات (صحیح بخاری کے علاوہ) صحاح تک میں موجود ہوں، اس کی روایت کو محض چند لوگوں کی تضعیف کی وجہ سے (وہ بھی ایک مخصوص پس منظر میں) ناقابل اعتبار قرار دینا صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں

عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ شبلی نعمانی کی رائے ملاحظہ ہو

”محمد بن اسحاق تابعی ہیں۔ ایک صحابی حضرت انسؓ کو دیکھا تھا۔ عم حدیث میں کمال تھا۔ ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی نسبت محدثین میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ ان کے سخت مخالف ہیں، لیکن محدثین کا عام فیصلہ یہ ہے کہ مغازی، ورسیر میں ان ن روایتیں استناد کے قابل ہیں۔ امام بخاری نے صحیح بخاری میں ان سے روایت نہیں لی، لیکن جزء اقرءة میں ان سے روایت لی ہے۔ تاریخ میں تو اکثر واقعات ان ہی سے لیے ہیں۔ ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ محدثین کو محمد بن اسحاق کی کتاب پر اعتراض تھا تو یہ تھا کہ خیبر وغیرہ کے واقعات وہ ان یہودیوں سے دریافت کر کے داخل کتاب کرتے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور چوں کہ یہ واقعات انہوں نے یہودیوں سے سنے ہوں گے اس

لئے ان پر پورا اعتماد نہیں ہو سکتا۔“ ۱۳

یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ روایت صرف محمد بن اسحاق کے واسطے سے مروی ہے، اس لئے کہ روایت کے بعض اجزاء دوسرے راویوں جیسے قتادہ، عبید بن عمر، ابن عباس، سعید بن جبیر وغیرہ سے بھی مروی ہیں اور ان میں چڑیوں کے بہ صراحت سنگ باری کرنے کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر یہ کہ اگر ہم یوں ہی ایک دو اقوال کی روشنی میں راویوں کو مطعون اور ناقابل اعتبار قرار دینا شروع کر دیں تو امام بو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ جیسے بزرگ فقہاء بھی اس کی زد میں آنے سے نہ بچ سکیں گے، اس لئے کہ متعدد لوگوں نے ان پر بھی نقد و طعن کیا ہے۔

عجیب بات تو یہ ہے کہ ایک طرف مولانا فراہی روایت کو محض ابن اسحاق کی وجہ سے ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں، دوسری طرف خود اسی روایت میں موجود اشعار پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہیں، جب کہ ابن اسحاق کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں اشعار گھڑ کر پیش کیے جاتے تھے۔

(ب) مولانا فرہادی نے واقعہ فیل کے سلسلے میں مشہور عام روایت پر مختلف عقلی شبہات عائد کر کے اسے بے بنیاد، لغو اور غلط قرار دیا ہے۔ ذیل میں ان شبہات کا جائزہ لیا جائے گا:

(۱) پہلا شبہ یہ ہے کہ ”روایت میں ہے کہ قریش کے سردار عبدالمطلب خدا کے گھر کی حفاظت کے لئے مقابلہ آرائی کے بجائے پہاڑوں میں جا چھپے۔“

(۲) دوسرا شبہ یہ ہے کہ ”روایت میں ہے کہ عبدالمطلب ابرہہ سے ملنے گئے تو وہ بڑے اخلاق سے پیش آیا۔ اس سے پوری امید بندھتی ہے کہ اگر وہ اس سے خانہ کعبہ کے بارے میں کوئی خواہش کرتے تو وہ اس کو آسانی سے رد نہ کرتا۔ ایسی حالت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ چند اونٹوں کے لیے تو اس سے درخواست کرتے اور اصل معاملہ کو بالکل ٹال جاتے۔“

روایت کا مطالعہ کرنے سے یہ دونوں شبہے بے بنیاد ثابت ہوتے ہیں۔ ابن اسحاق ہی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ ”بعض لوگ کہتے ہیں کہ ابرہہ سے منے عبدالمطلب کے ساتھ بنو بکر کے سردار عمر بن نفاشہ اور ہذیل کے سردار خویہ بن واثلہ بھی گئے تھے۔ انہوں نے ابرہہ سے کہا کہ وہ تہامہ کا ایک تہائی مال لے لے اور خانہ کعبہ کو ڈھانے کا ارادہ ترک کر کے واپس چلا جائے۔ لیکن اس نے انکار کیا۔“ ۱۳۷

خود ابن اسحاق نے اپنی سیرت ۵۱ میں عبدالمطلب کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو اس کے ارادے سے باز رکھنے اور واپس کرنے کی کوشش کی تھی:

منعت أبرهة الأرض التي حميت
من اللئام فلم تخلق لهم داراً
منعت مكة منهم انى رجل
ذو أسرة لم يكن فى الحب غدارا
إذا قلت يا صاحب الحشان إن لنا
من دون أن يهدم المعمور أخطاراً

فصارفی حشہ بالفیل مقتدرا
وسرت مسبلا للموت صباراً
فی فتية من قريش ليس ميثهم
بمورث حيهم شيئاً ولا عاراً ۱۶۱

(تو نے ابرہہ کو اس زمین سے روک دیا جو ایسے مکینوں کی دست برد سے محفوظ ہے جن کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔ تو نے ان حملہ آوروں سے اہل مکہ کی حفاظت فرمائی۔ بے شک میں صاحبِ قبیلہ ہوں اور محبت میں نڈاری و بد عہدی کرنے والا نہیں ہوں۔ جب میں نے اس سے کہا: اے حبشیوں کے سردار! اگر خائنہ کعبہ منہدم ہو جائے تو ہمارے لئے اس میں خطرات ہیں۔ وہ اپنے لشکر میں ہاتھی کے ساتھ صاحبِ اقتدار تھا اور میں صبر کے ساتھ مرنے کے لئے تیار ہو گیا۔ میرے ساتھ قریش کے ایسے نوجوان تھے جو جان کی قربانی دے کر زندہ رہنے والوں کے لئے ذلت اور غم نہیں چھوڑتے)

ان اشعار سے نہ صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو باز رکھنے کی کوشش کی تھی، بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے انکار کر دینے پر مقابلہ آرائی کے لئے بھی تیار ہو گئے تھے۔ لیکن نتائج ان کے سامنے تھے۔ ابرہہ کے لشکر جرار سے مقابلہ ناممکن تھا۔ راستے میں جن قبائل نے مقابلہ کی کوشش کی تھی وہ ہزیمت کھا کر قتل اور قید کر دیے گئے تھے، اس لئے اہل مکہ کو بھی اندازہ ہو گیا تھا کہ ابرہہ کے لشکر کا مقابلہ کرنا ان کے بس میں نہیں۔ سیرت ابن ہشام میں ہے:

”فهمت قريش وكنانة وهديل ومن كان بذلك الحرم من
سائر الناس لقتاله ثم عرفوا انهم لا طاقة لهم به فتركوا
ذلك.“ ۱۶۱

(قریش، کنانہ، ہذیل اور جوہگ اس وقت حرم میں موجود تھے انہوں

نے ابرہہ سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا، مگر انہیں اندازہ ہو گیا کہ ان میں اس سے لڑنے کی طاقت نہیں ہے، اس لئے جنگ کا ارادہ ترک کر دیا۔ (اس صورت میں صرف اللہ تعالیٰ سے دعا کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعاؤں کو شرف قبولیت بخش کر لشکر ابرہہ کو تباہ و برباد کر دیا۔)

(۳) تیسرا شبہ یہ ہے کہ ”اہل یر کے بیان کے مطابق ابرہہ کے حملے کے پہلے دن سے قبائل عرب اس کی فوج پر تاخت کرتے رہتے تھے۔ ذوالرمہ کہتا ہے:

و ابرہة اصطادت صدور ماجنا
 جہارا و عشون العجاجة اقدر
 ننحی له عمر و فشق صلوعه
 سنا فذة عجلاء و الخیل نصر

(ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔ عمرو نے اس کی طرف لپٹ کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہ سوار ثابت قدم رہے) پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قریش اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ بالکل مقابلہ نہ کریں۔“

مولانا فراہی نے ان اشعار کی تشریح میں لکھا ہے کہ ”ان شعروں میں صاف تصریح ہے کہ ذوالرمہ کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ مارا اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا، کثیف غبار آسمان تک بلند تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے ہوا بھیج کر ان پر سنگ ریزوں کی بارش کی۔“ ۱۸

اس تشریح میں مولانا سے تسامح ہو گیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ واقعہ جس دن پیش آیا اسی دن اللہ تعالیٰ نے سنگ باری کے ذریعے لشکر ابرہہ کو ہلاک کیا، حالاں کہ صحیح یہ ہے کہ شاعر نے ان اشعار میں لشکر ابرہہ سے، پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعر یریمامہ کا رہنے والا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود ان کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ اہل مکہ نے لشکر ابرہہ سے نیزوں کے ذریعے آمنے

سامنے مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں پر جا کر مقابلہ کیا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے۔

”اس میں شبہ نہیں کہ اس موقع پر قریش پہاڑوں میں چھپ گئے تھے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مدافعت سے کلیتہً دست بردار ہو کر پہاڑوں میں جا چھپے تھے، بلکہ ابرہہ کی عظیم فوج کے مقابل میں مدافعت کی واحد ممکن شکل، جو وہ اختیار کر سکتے تھے، یہی تھی۔ اس وجہ سے انہوں نے یہی اختیار کیا ابرہہ کا شکر ساٹھ ہزار تھا اور اس کے ساتھ ہاتھیوں کا ایک دستہ بھی تھا۔ اتنی بڑی فوج کا مقابلہ میدان میں نکل کر اور صف بندی کر کے تلواروں کے ریلے سے کرنا قریش کے لئے ممکن نہ تھا۔ وہ اگر اپنے پورا زور و اثر استعمال کرتے تو بھی شاید دس بیس ہزار سے زیادہ آدمی اکٹھے نہ کر پاتے۔ اس وجہ سے انہوں نے اپنے لیے بہترین جنگی پالیسی یہی خیاں کی کہ میدان میں نکل کر مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں میں محفوظ ہو جائیں اور وہاں سے گوریلوں کے طریقے پر جس حد تک ان کے اقدام میں مزاحمت پیدا کر سکتے ہوں، کریں۔“ ۱۹

قریش کے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ ہونے والی جھڑپوں کے نتائج سے وہ واقف تھے، انہیں سوائے اللہ کی نجیبی مدد کے کسی سہارے کی امید نہیں تھی، اس لئے مقابلہ کی تیاریوں کے بجائے وہ اللہ تعالیٰ سے دعا و مناجات اور تضرع و ابتهال کرتے ہوئے پہاڑیوں میں چھپ گئے۔

(۴) مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ ”عمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں ہوا تھا“ اور دلیل میں عکرمہ بن ہاشم کا یہ شعر نقل کیا ہے:

لاہم اخذ الاسود بن مقصود

الاحد الهجوم فيهما التقلید

(حدوتدا! اسود بن مقصود کو سوا کر، جو قربانی کے اونٹوں کو جن کی گردنوں

میں قلا دے تھے، ہنکالے گیا۔)

جہاں تک علمائے سیر کا تعلق ہے، ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ انہوں نے ابرہہ کے حملے کا وقت موسم حج بتلایا ہے۔ تلاش سیر کے باوجود مجھے ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی جس سے موسم حج میں ابرہہ کے حملے کا اشارہ ملتا ہو۔ اس کا اعتراف نسیم اصلاحی صاحب نے بھی کیا ہے۔ ۲۰ واقعہ فیل کے زمانے کے بارے میں بہت سے مختلف اقوال ملتے ہیں، لیکن مشہور قول یہ ہے کہ اس سال حضور ﷺ کی ولادت ہوئی۔ مشہور قول کے مطابق آپ کی ولادت کے پچاس دن قبل یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ مولانا نسیم صلاحی کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ جن روایتوں میں واقعہ فیل کا زمانہ محرم بتایا گیا ہے ان کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایت ہے، اس لئے کہ ان کے عداوہ بھی دوسرے رویوں کی تصریحات ملتی ہیں۔ چنانچہ ابن شیر نے اپنی تاریخ میں ابو جعفر باقر سے بھی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ محرم کا ہے۔ اور اگر ان روایتوں کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق ہی ہوتے تو بھی اسے ناقابل اعتبار نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس لئے کہ پیچھے نزر چکا ہے کہ تاریخ و سیر میں تمام علماء کے نزدیک محمد بن اسحاق معتبر ہیں۔ مولانا نسیم اصلاحی نے ایک نوکھا استدلال ابن اسحاق کی روایت ”وہمت قریش و کسانہ و من کان معہم بالحریم من سائر الناس“ میں ”من سائر الناس“ کے الفاظ سے یہ کیا ہے کہ ”جب حج ختم ہو چکا تھا تو حرم میں پھر کون وگ رہ گئے تھے، ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجاج ہی تھے“ ۲۱۔ لیکن یہ اعتراض مہمل ہے۔ ظاہر ہے کہ حرم کبھی لوگوں سے خالی نہیں ہوتا۔ ہمہ وقت لوگ طواف و عبادت میں مصروف رہتے تھے۔ محض ”من سائر الناس“ کے الفاظ سے یہ استدلال، کہ یہ حج کا زمانہ تھا، مضحکہ خیز ہے۔ مزید حیرت یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ ایک طرف نسیم صاحب اس روایت کو ابن اسحاق کی قرار دے کر ناقابل استناد قرار دیتے ہیں، دوسری جانب خود اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے آگے کی عبارت ثم عرفوا انہم لاطاقہ لہم بہ فترکوا ذلک چون کہ ان کے خلاف پڑتی ہے اس لئے اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

مولانا فراہی کا استدلال صرف حرمہ کے مذکورہ شعر سے ہے، جب کہ اس شعر سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسود بن منصور جو اونٹ بنکالے گیا تھا ان کے گلوں میں قلا دے تھے۔ قلا وہ صرف اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ اونٹ کو قربانی کے لئے خاص کر دیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ تمام اونٹوں کو ایک ہی سال قربان کر دیا جائے۔

تاریخ طبری میں ہمیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک روایت ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”ابرہہ نے جب عبد مطلب کے اونٹ واپس کر دیے تو انہوں نے ان کی گردنوں میں جوتوں کے قلا دے پہنا اور ان کا شعار کر کے ہدی بنا دیا اور حرم میں منتشر کر دیا، تاکہ انہیں کوئی گزند پہنچے تو رب نرم کا غضب بھڑک اٹھے“۔ فامر برد ابلہ علیہ، فلما قبضہا قنڈھا النعال، و اشعرها و جعلها هدياً، و شہافی الحرم المکی لکی بصاب منہاشتی فی غضب رب الحرم“۔ ۲۲

ممکن ہے شاعر نے اسی بات کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو۔

(۵) مولانا نے لکھا ہے کہ: ”عرب شعراء نے قبیلہ ثقیف کی جھوکی ہے، کیوں کہ انہوں نے کعبہ کی حمیت کے وقت بزدلی دکھائی۔ اہل عرب ابورغال ثقفی کی قبر پر سنگ ساری کرتے رہے، کیونکہ اس نے ابرہہ کی فوج کو راستہ بتایا تھا۔ اگر ثقیف کی طرح عرب بھی بھاگ گئے تھے تو ثقیف ہی کا کیا قصور تھا کہ ان کی جھوکی گئی۔“

لیکن دونوں صورتوں میں بین فرق ہے۔ قبیلہ ثقیف کو جب ابرہہ کی آمد کی اطلاع ملی تو اس نے اپنے بت کدے کو بچنے کے لئے اس کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ لات کا یہ بت کدہ وہ نہیں جسے ڈھانے کے لئے آپ آئے ہیں، بلکہ وہ مکہ میں ہے۔ انہوں نے صرف راستہ بتانے پر اکتفا نہ کیا، بلکہ ابورغال نامی شخص کو ان کی رہ نمائی کے لیے ساتھ کر دیا۔ اس کے برخلاف اہل مکہ نے ابرہہ کے ساتھ کوئی تعاون نہیں کیا، بلکہ اسے اس کے ارادے سے باز رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی، جب وہ نہ مانا تو چوں کہ وہ اس کے دفاع کی طاقت نہ رکھتے تھے اس لئے اپنا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا۔

(۶) مولانا فراہی نے 'کید' کی یہ تشریح کی ہے۔
 ”قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب الفیل - ایک مخفی چال چلی تھی،
 لیکن روایات میں اس کے حملے کے جو وجودہ بیان کیے گئے ہیں ان
 میں مخفی چال کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ اس کے برعکس قوت کی نمائش اور
 عربوں کی تدلیس کی ایک نہایت گھسی ہوئی کارروائی ہے۔ ابدتہ قابل
 اعتماد روایات سے استنباط کرنے کے بعد کید (مخفی چال) کے چند پہلو
 سامنے آتے ہیں مثلاً

- ۱۔ اس نے احترام کے مہینوں میں حمد کیا، کیونکہ اس کو خیر تھ
 کہ عرب ان مہینوں میں جنگ و خون ریزی سے احتراز کرتے ہیں۔
- ۲۔ اس نے مکہ میں ایسے وقت میں داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ
 دوسرے عربوں کے ساتھ حج کے مراسم ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔
- ۳۔ اس نے خاص طور پر قیم منیٰ کے ذور میں حملہ کرنا چاہا کہ
 عرب یا تو منیٰ میں قربانی میں مصروف ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے
 گھروں کو واپس آرہے ہوں گے۔“ ۲۳

کید کا ترجمہ 'مخفی چال' کرنا محل نظر ہے۔ نعت میں اس کے ایک معنی 'مطلق
 تدبیر' کے بھی بیان کیے گئے ہیں۔ لسان العرب میں ہے: "الکید التدیبر بیاطل
 أو حق" ۲۴ قرآن میں بھی کید کا استعمال خفیہ چال کے لیے خاص نہیں ہے، بلکہ کبھی
 مطلق تدبیر کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے درج ذیل آیت میں۔

"مَنْ كَانَ يَطُنُّ أَنْ لَنْ يَصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ
 بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا
 يَغِيظُ." (الحج ۱۵)

(جو شخص یہ گمان رکھتا ہو کہ اللہ دنیا و آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا
 اسے چاہئے کہ ایک رسی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے،

پھر دیکھ لے کہ آیا اس کی تدبیر کسی اور چیز کو رد کر سکتی ہے جو اس کو ناگوار ہے۔)

اور کبھی بری تدبیر کے معنی میں آتا ہے، خواہ علانیہ ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ابراہیم کے خلاف ان کی قوم کی سازشیں ڈھکی چھپی نہ تھیں۔ انھوں نے علانیہ معبودوں کی دہائی دے کر حضرت ابراہیم کو آگ کے الاؤ میں جھونک دینے کا منصوبہ بنایا تھا، لیکن قرآن نے اس کے لئے بھی کید کا لفظ استعمال کیا ہے۔

”قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُيُوتًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ . فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ .“ (الصَّفَاتِ : ۹۷-۹۸)

”قَالُوا اخْرُقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ . قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلْمًا عَلٰى إِبْرٰهِيْمَ . وَأَرَادُوا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمْ الْاٰخِسِرِيْنَ .“ (الْاَنْبِيَاءُ : ۶۸-۷۰)

کید کے معنی خفیہ چال مان بھی لیں تب بھی مولانا فراہی کی مذکورہ تشریح صحیح نہیں، اس لئے کہ اوپر گزرا کہ ابراہیم کا حملہ موسم حج میں نہیں، بلکہ محرم کے مہینے میں ہوا تھا۔ ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نے ’قلیس‘ نامی گر جا گھرتیار کرایا تھا اور چاہتا تھا کہ بوگ خانہ کعبہ کا حج کرنے کے بجائے اس گر جا کا حج کریں۔ اس اثنا میں کسی عرب نے گر جا کو گندا کر دیا، یا ممکن ہے خود اس نے سازش کر کے گندا کروا دیا ہو اور عربوں کی جانب منسوب کر دیا ہو۔ بہر حال اس طرح اس نے ظاہر میں خانہ کعبہ کو ڈھانے کا ایک بہانہ تلاش کر لیا، ورنہ وہ دل میں بہ ہر صورت اسے ڈھانے کا عزم رکھتا تھا۔ امام فخر الدین الرازی نے کید کی یہی تشریح کی ہے۔ ۲۵

کلام عرب سے استشہاد

(۱) مولانا فراہی نے دسویں فصل کا عنوان یہ قائم کیا ہے: ”کلام عرب کی شہادت کہ سنگ باری آسمان اور ہوا سے ہوئی“ اور اس میں سات آٹھ شعراء کے اشعار

نقل کیے ہیں، لیکن تعجب ہوتا ہے کہ بیش تر اشعار میں سنگ باری کا کوئی تذکرہ نہیں۔ جن اشعار سے کسی نہ کسی صورت میں استدلال کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہیں

فأرسل من ربهم حاصب
يلفهم مثل لف القزم (وقیس)
فلما أجازوا بطر معان ردهم
جنود الاله بين ساف وحاصب (وقیس)
حمدت الله إذا عينت طيراً
وحص حجارة تلقى عليا (نقیض شععی)

پہلے دو اشعار میں 'حاصب' و 'ساف' کے الفاظ ہیں۔ ان سے انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ "عربی میں حاصب اس تند ہوا کو کہتے ہیں جو کنکریاں اور سنگ ریزے لاکر پاٹ دیتی ہے اور سافی اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔"

دوسرے شعر کا ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ کیا ہے: "جوں ہی وہ پطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کی شکل میں نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔" ۲۶

یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ خود انہوں نے اپنی تفسیر 'تذکرہ قرآن' اس شعر کا جو ترجمہ کیا ہے وہ صحیح ہے: "جوں ہی وہ پطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہو کر انہیں پسپا کر دیا۔" ۲۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فوج، جس نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا وہ ساف اور حاصب کے علاوہ کچھ اور ہے۔ ان فوجوں نے لشکر کو اس حال میں پسپا کیا جب تیز و تند ہوا بھی چل رہی تھی۔ وہ خدائی فوج کیا تھی؟ روایتوں سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

تیسرا شعر مختلف کتابوں میں کچھ الفاظ کے اختلاف سے مذکور ہے۔ جیسے سیرت

ابن ہشام میں ہے:

حمدت اللہ اذا صرت طيراً

و خفت حجارة تلقى علينا

(میں نے اللہ کا شکر ادا کیا جب پرندوں کو دیکھا، اور ڈر رہا تھا کہ کہیں پتھر

ہمارے اوپر نہ آ پڑیں۔)

سیرت ابن الخلق میں ہے:

خشيت الله لمارايت طيرا

وقذف حجارة ترمى علينا

(میں اللہ سے ڈرا جب میں نے پرندوں کو دیکھا، اس وقت ہمارے

اوپر پتھر پھینکے جا رہے تھے۔)

تمام اشعار نقل کرنے کے بعد مولانا فراہی نے لکھا ہے: ”ان اشعار کو غور سے

پڑھو۔ یہ لوگ جو واقعہ کے عینی شہد ہیں، چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کرتے ہیں،

لیکن یہ نہیں کہتے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ اس سنگ باری کو صاحب اور صاف کا

نتیجہ قرار دیتے ہیں“۔ ۲۸

پہلے دو شعروں میں وضاحت گزری کہ شاعر نے لشکر کو پسا کرنے کی نسبت

صاف اور صاحب کی طرف نہیں، بلکہ ’جنود اللہ کی طرف کی ہے۔ تیسرے شعر میں

شعر چڑیوں اور سنگ باری کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا

ہو سکتا ہے کہ چڑیاں ہی سنگ باری کر رہی تھی۔ شعر کا جو انداز ہے وہ بھی اس بات کی تائید

کرتا ہے۔ مولانا فراہی نے خود لکھا ہے کہ: ”شعراء کا عام انداز کلام اجمال اور کنایہ کا

ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح نہیں کیا کرتے“۔ شعر کہتا ہے کہ ”میں نے چڑیوں کو دیکھا تو اللہ

کا شکر ادا کیا اور اس وقت مجھے ڈر لگا رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر بھی نہ آ گریں۔“

چڑیوں کو دیکھتے ہی اللہ کا شکر ادا کرنے اور اپنے اوپر پتھر گرنے کا خوف کرنے کا کیا

مطلب ہے؟ اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شاعر نے چڑیوں کو سنگ باری کرتے

ہوئے دیکھا تھا۔

ایسا بھی نہیں کہ کسی شعر نے بہ صراحت چڑیوں کے پتھر پھینکنے کا تذکرہ نہ کیا ہو۔ ابن ہشام نے عبداللہ بن قیس الرقیات کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں بہ صراحت چڑیوں کی سنگباری کا تذکرہ ہے:

كاده الأشرم الذی حاء بالقیل
فسولی وجیشہ مهزوم
واستهلت علیہم الطیر بالجدل
حتى كانہ مرجوم
ذلک من یغزه من الناس یرحع
وهو فل من الجیوش ذمیم ۲۵

(اس کے خداف اشرم نے سازش کی، جو ہاتھی سے کر سیا، مگر اسے پیٹھ پھیر کر بھگن پڑا اور اس کا لشکر شکست کھا کر رہا، اور اس پر چڑیاں کنکر پتھر لے کر چھ گئیں، یہاں تک کہ وہ سنگ سار کیے ہوئے شخص کی طرح ہو گیا۔ یہی حشر ہر اس شخص کا ہوگا جو اس سے آمادہ جنگ ہو کہ وہ شکست خوردہ اور ملامت زدہ ہو کر واپس لوٹے گا)

یہ اشعار سیرت ابن ہشام میں موجود ہیں، جو مولانا فراہی کی نظر سے ضرور گزرے ہوں گے، لیکن معلوم نہیں کیوں مولانا نے انہیں لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ اسی فصل میں آگے مولانا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چڑیاں لاشیں کھانے کے لیے آئی تھیں۔ لکھتے ہیں:

”شعراء کا عام انداز کلام اجمال و کنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح و تفصیل نہیں کیا کرتے، بعض نے مجمل چڑیوں کے دیکھنے کا ذکر کر دیا ہے اور اس قدر بس تھا، کیوں کہ قتل گاہوں اور جنگ کے میدانوں میں گوشت خور چڑیوں کا جمع ہو جانا عربوں میں ایک معصوم و مشہور بات تھی۔ وہ فوج کے ساتھ چڑیوں کے جھنڈ دیکھ کر فیصلہ کر لیتے تھے کہ لڑائی

ضرور ہوگی۔ اصحابِ رجب کے قتل کی پیشین گوئی عمرو بن امیہ نے اسی دلیل سے کی تھی۔ بعض شعراء فوجوں کے ذکر کے ساتھ چڑیوں کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ چڑیوں کو اندازہ ہو گیا ہے کہ میدانِ جنگ میں بے شمار لاشیں ملیں گی، اس وجہ سے وہ بھی ساتھ ہوں ہیں۔ مشہور شاعر نابذ، عمرو بن حارث غسانی اور اس کی قوم کا ذکر کرتا ہے

اِذَا مَا عَزَّوَابًا لِحِشِّ حَنْفٍ فَوْقَهُمْ
عَصَائِبٌ طَيْرٌ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ
جَوَانِحِ قَدَائِقِمْ أُنْ قَبِيلِهِ
اِذَا مَا التَّقَى الْجَمْعَانَ أُولَ غَالِبِ

(جب وہ فوج لے کر حملہ کرتے ہیں تو چڑیوں کے جھنڈ کے جھنڈاُن کے اوپر منڈلاتے ہیں۔ وہ گرا چاہتی ہیں، کیوں کہ ان کو یقین ہے کہ جب دو جماعتوں میں مڈ بھڑ ہوتی ہے تو انہی کا قبیلہ غالب رہتا ہے۔) اسی مضمون کو ابو نو اس نے لیا ہے:

تَتَأَى الطَّيْرُ غُدُو تَه
ثَقَّةً بِالشَّبَعِ مِنْ جَزْرِهِ

(جب میرا ممدوح جنگ کے لئے نکلتا ہے تو چڑیوں کے جھنڈاُس کے پیچھے اس یقین کے ساتھ چلتے ہیں کہ اس کے شکار سے اپنا پیٹ خوب بھریں گے) ۳۰

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا فراہی کے اس استدلال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”۳۶ھ میں بصرہ میں جنگِ جمل واقع ہوئی تھی۔ حجاز میں اس لڑائی کا حال اسی دن معلوم ہو گیا تھا، کیونکہ غول درغول پرندے کئے ہوئے اعضاء جنگلوں اور چونچوں میں لیے ہوئے ادھر ادھر اڑ رہے تھے۔“ ۳۱

مذکورہ اشعار میں شاعرانہ مبالغہ آرائی ظاہر ہے۔ شاعر اپنے مدوح کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب وہ لشکر لے کر جنگ کے لیے چلتا ہے تو پرندوں کے جھنڈاں یقین کے ساتھ اس کے ساتھ ہو لیتے ہیں کہ وہ کامیاب ہوگا تو اس کے شکار سے اپنا پیٹ بھریں گے۔ پرندوں کا لشکر کی کامیابی کا یقین کر لینا حقیقتِ واقعہ کیوں کر ہو سکتا ہے؟ اس مبالغہ آرائی کو حقیقتِ واقعہ سمجھ کر اس سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

واقعہ فیل سے قبل بھی ایامِ جاہلیت میں بہت سی جنگیں ہو چکی تھیں، جیسے جنگِ بسوس، جنگِ داحس وغیرہ اور جنگِ بعاث وغیرہ، جن میں بہت سے جانیں ضائع ہو چکی تھیں۔ اس کے بعد بھی بے شمار جنگیں ہوئیں اور تاریخ میں ان جنگوں کی جزئیات تک محفوظ ہیں، لیکن کسی جنگ کے بارے میں یہ نہیں ملتا کہ لوگوں نے اس موقع پر آنے والے مردار خور پرندوں کا تذکرہ کیا ہو اور ان کی شکل و صورت، رنگ اور قد وغیرہ کا اتنی باریکی سے تذکرہ کیا ہو۔ اگر جنگ کے موقع پر چڑیوں کا آنا ایک معمول تھا اور واقعہ تھا تو اسے اتنی اہمیت دینے اور ان کی شکل و صورت، رنگ، چونچ کی ہیئت اور قد وغیرہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ روایتوں کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ فیل کے موقع پر ضرور کوئی غیر معمولی اور خلاف معمول بات پیش آئی تھی، اسی لئے راویوں نے اہمیت دے چڑیوں کا تذکرہ کیا۔

قرآنی الفاظ اور اسالیب سے استشہاد

(۱) مولانا امین احسن اصلاحی نے لفظ 'نرمی' سے استدلال کرتے

ہوئے لکھا ہے:

”نرمی کا فاعل ہمارے نزدیک قریش ہیں جو اَلَمْ تَرَ کے مخاطب ہیں۔
 فعلِ نرمی چڑیوں کے لئے کسی طرح موزوں ہے ہی نہیں۔ چڑیوں کی اپنی
 چونچوں اور ہتھکوں سے سنگ ریزے تو گرا سکتی ہیں، لیکن اس کو رمی
 نہیں کہہ سکتے۔ رمی صرف اسی صورت میں ہوگی جب پھینکنے میں بازو یا

ناخن کا زور استعمال ہو یا ہوا کے تیز و تند تھپڑے اس کے ساتھ ہوں۔“ ۳۲

مولانا امین احسن اصلاحی کے آخری جیسے سے خود ان کے اعتراض کی تردید ہو رہی ہے۔ ابو قیس بن اسلت یثربی جابل کے جو اشعار اوپر گزرے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ”جس وقت خدائی فوجوں نے لشکر ابرہہ کو پس کیا اس وقت تند و تیز ہوا چل رہی تھی“ اس لئے چڑیاں جب اوپر سے پتھر گراتی تھیں تو تیز ہوا کی وجہ سے ان میں رمی کی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی۔ مشہور محدث ابن ابی حاتم کی نقل کردہ روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

”عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ابرہہ کا لشکر مکہ کی جانب بڑھا تو تیز ہوا چلی اور سمندر کی جانب سے پرندوں کے غول اڑتے ہوئے لشکر پر چھا گئے۔ ایسا معوم ہوتا تھا کہ فضا میں پرندوں کا زبردست لشکر پرے کے پرے باندھے ہوئے ہے۔ ان کے منہ اور ان کے دونوں پنجوں میں سنگ ریزے تھے۔ انہوں نے اول تو آواز کی اور پھر لشکر پر سنگ ریزے مارنے لگے۔ ساتھ ہی تند و تیز ہوا چلنے لگی جس نے اس سنگ باری کو لشکر کے بے مصیبت عظمیٰ بن دیا۔“ ۳۳

سیرت ابن اسحق میں نفیل شعمی کا جو شعر ہے اس میں ترمی کا لفظ موجود ہے:

خشیت اللہ لما رأیت طيراً

وقذف حجارة ترمی علینا

اسی لئے قرآن نے ایجاز و اعجاز کا نمونہ پیش کرتے ہوئے ترمی کا لفظ استعمال کیا، تاکہ اس ایک لفظ سے پوری صورت حال کی تصویر کشی ہو جائے۔

(۲) ترمیہم کا مخاطب کون ہے؟ اس سلسلہ میں مولانا فراہی فرماتے ہیں:

”ہمارے نزدیک اس سورہ کے مخاطب وہ لوگ ہیں جنہوں نے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا تھا، یا اس کو بہ طریق تو اتر سن کر اس پر یقین رکھتے

تھے۔ یہ زبان کا ایک مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے، گویا واحد کا لفظ ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے۔ کلام عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں (کبھی کلام واحد کے صیغے سے شروع ہوتا ہے اور پھر جمع کی ضمیر آتی ہے، کیونکہ واحد سے مقصود وہی ہوتی ہے) کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے اور پھر واحد کی ضمیر آ جاتی ہے، لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہوتی ہے۔“ ۳۴۔

”خطاب کبھی نبی سے بحیثیت امت کے امام اور ترجمان ہونے کے ہوتا ہے اور اس سے مراد جماعت ہوتی ہے، خواہ تمام لوگ یا ان کی ایک جماعت۔ اور کبھی خطاب بذات خود لوگوں سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خطاب واحد کے صیغے سے ہوتا ہے اور اس سے مراد نبی ﷺ کے واسطے کے بغیر امت ہوتی ہے۔ ایسا کبھی نبی ﷺ کے خطاب کے بعد آتا ہے اور کبھی پہلے۔ یہ التفات کے طریقے پر ہوتا ہے۔“ ۳۵۔

پھر مولانا نے قرآن کے اس اسلوب کی متعدد مثالیں تفسیر سورہ فیل اور اسالیب

القرآن میں دی ہیں، مثلاً:

”أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِعَمْرِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ.“ (لقمان: ۳۱)

”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ.“ (البرہان: ۱۹)

إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتُرْهُمُ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. (الاعراف ۱۹۸)

”وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَنْتَغِنَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا

تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا. (سراء: ۲۳)

مولانا نے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی ہیں، لیکن ان تمام مثالوں کا استقراء کرنے سے ایک دوسرا پہلو سامنے آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خطاب کبھی واحد کے صیغے سے ہوتا ہے وراں سے مراد جماعت ہوتی ہے، لیکن وہاں کوئی نہ کوئی قرینہ اور اشارہ ایسا ضرور ہوتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ اس واحد کے صیغے کے بعد یا اس سے پہلے جمع کا صیغہ ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ واحد کا صیغہ بھی جمع کے معنی میں ہے۔ غالباً قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں جس میں ایسا کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو، اس کے باوجود واحد کا صیغہ جمع کے معنی میں ہو۔

یہاں یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ چونکہ سورہ فیل میں 'اَلَمْ تَرَ' سے مراد جمع ہے اس لئے اس کے بعد 'تَرُوهِيْهِمْ' بھی جمع (تروہونہم) کے معنی میں ہے، اس لئے کہ اَلَمْ تَرَ قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے۔ اَلَمْ تَرَ کے الفاظ قرآن میں اکتیس مرتبہ آئے ہیں۔ قرآن یہ اسلوب اس وقت اختیار کرتا ہے جب کسی اہم بات کی طرف اشارہ کرنا اور لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے کسی اہم اور مشہور واقعہ کی طرف اشارہ کرنا عاد و ثمود (الفجر: ۶)، نمرود (البقرة: ۲۵۸)، بنی اسرائیل (البقرة: ۲۴۳-۲۴۶)، اصحاب الفیل (فیل: ۱) یا اہل کتب (آل عمران: ۲۳)، منافقین (النساء: ۶۰، ۷۷، الحج: ۱۴-۸) مشرکین (ابراہیم: ۲۸، مریم: ۸۳، مومن: ۶۹) شعراء (الشعراء: ۲۲۵) کے رویہ کی طرف توجہ دلانا۔

یا اللہ کی صفات کی طرف متوجہ کرانا (ابراہیم: ۱۹-۲۴، الحج: ۷)

یا آثار کائنات کی طرف توجہ مبذول کرانا (الحج: ۱۸، ۶۳-۶۵، النور: ۳۱-۳۳،

الفرقان: ۴۵، لقمان: ۲۹-۳۱، فاطر: ۲۷، الزمر: ۲۱)

امام فخر الدین الرازی نے لکھا ہے:

”المراد من الرؤیة العلم والتذکیر، وهو اشارة الى ان الخبر به

متواتر، فكان العلم الحاصل به ضرورياً مساوياً فی القزوة و

الجللاء للرؤية“ ۳۶

(روایت سے مراد علم اور تذکیر ہے۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ قوت و وضاحت میں روایت کے مساوی ہے۔)

مولانا فراہی نے بھی یہی لکھا ہے کہ ”کسی امر کا اقرار کرنے کے لئے بھی عربی زبان میں یہی اسلوب ہے۔ جب یہ اندازِ کلام اختیار کیا جاتا ہے تو اس کے بعد کسی مشہور و معروف ہی بات کا ذکر آتا ہے“۔ ۳۷

معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے، اسے عام ضابطہ نہیں بنایا جاسکتا۔

(۳) ایک سول یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر چڑیاں سنگ باری کرنے کے لئے نہیں، بلکہ لاشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں تو ترتیب کلام یوں ہونی چاہئے تھی:

”تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سَجِيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ، وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ“

اس کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا امین احسن اصدحقی فرماتے ہیں:

”یہ سوال جن لوگوں کے ذہن میں پیدا ہوا ہے ہمارے نزدیک وہ عربیت کے ایک خاص اسلوبِ بلاغت سے نا آشنا ہیں۔ وہ یہ کہ بعض مرتبہ کسی نتیجہ خیر یا شرکی مبادرت ظاہر کرنے کے لئے اس کو فعل کی پوری تفصیل سے پہلے ظاہر کر دیتے ہیں۔ دعاؤں کی قبولیت ظاہر کرنے کے لئے قرآن نے یہ اسلوب چک چک اختیار کیا ہے اور ہم اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔ یہاں سورۃ نوح سے ایک مشاہدہ پیش کرتے ہیں:

”قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا. وَمَكْرُوهًا مَّكْرًا كَبِيرًا. مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا. فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا. وَقَالَ نُوحٌ“

رَّبُّ لَا تَذُرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا“ (نوح: ۲۱-۲۶) ”ان آیات پر تدبر کی نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ حضرت نوح کی دعا کے پہلے ہی فقرے کے بعد ان کی قوم کا انجام رکھ دیا گیا ہے اور ان کی باقی دعا موخر کر دی گئی ہے، صاف کہ انجام بہہ حال پوری دعا کے بعد ہی سامنے آیا ہوگا۔ اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ قبولیت دعا کی مہارت ظاہر کرنے کے لئے ترتیب کلام میں تقدیم و تاخیر کر دی گئی۔ بالکل اسی طرح اس سورۃ میں ابراہیم کی فوجوں کا انجام ظاہر کرنے کے لیے ان پر چڑیوں کے بھیجے جانے کا ذکر پہلے آیا اور ان کے پامال ہونے کا ذکر اس کے بعد کیا۔ سورہ کا مزاج چوں کہ قریش پر اتمان و احسان کا تھا اس وجہ سے بلاغت کا تقاضا یہی تھا کہ دشمن کی بد انجامی کی تصویر پہلے سامنے آجائے۔“ ۳۸

مولانا امین احسن اصلاحی نے سطور بالا میں جس اسلوب بلاغت کی طرف اشارہ کیا ہے، سورہ قیل میں وہ اسلوب نہیں پایا جاتا، بلکہ ایک دوسرا اسلوب ’تفصیل بعد اجمال‘ پیدا جاتا ہے۔ یہ اسلوب قرآن میں متعدد جگہوں پر آیا ہے۔ پہلے قرآن ایک واقعہ اجمال کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اس کے بعد اسی کو پھر تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ جیسے سورہ کہف کی یہ آیات ملاحظہ ہوں:

”أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا
عَجَابًا إِذْ أُوتِيَ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ
رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي
الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ الَّذِي
بِئْسُوا أَمْدًا نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا
بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى“ (الکہف: ۹-۱۳)

(کیا تم سمجھتے ہو کہ غار اور کتبے والے ہماری کوئی بڑی عجیب نشانیوں

میں سے تھے؟ جب وہ چند نوجوان غار میں پناہ گزین ہوئے اور انہوں نے کہا کہ اے پروردگار ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کر دے، تو ہم نے انہیں اسی غار میں تھپک رسالہ سال کے لئے گہری نیند سدا دیا، پھر ہم ان کا قصہ تمہیں سنتے ہیں۔ وہ چند نوجوان تھے جو اپنے پر رب ایمان سے تھے اور ہم نے ان کو ہدایت میں ترقی بخش تھی۔)

پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بتایا کہ اصحاب کہف نے غار میں پناہ لی اور ہم نے انہیں سالوں سلائے رکھا، پھر انہیں بیدار کیا، تاکہ دیکھیں کہ وہ یمن کے دشمن کون زیادہ دنوں تک زندہ رہا۔ اس کے بعد پھر سے اصحاب کہف کا قصہ تفصیل سے بیان کیا۔ یہی اسلوب سورہ فیل میں بھی ہے۔ پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب الفیل کے سمید، کونا کام کر دیا، پھر اس کی تفصیل یوں بیان کی کہ اس نے چڑیوں کو بھیج کر ان پر سنگ باری کرائی اور اس طرح انہیں تہس نہس کر کے کھائے ہوئے بھنس کی طرح بنا دیا۔ اس طرح ان کا منصوبہ ناکام ہو کر رہ گیا۔

غلط فہمی کے اسباب کا جائزہ

مولانا فرامی نے ایک فصل میں 'تاویل میں غلط فہمی کے اسباب' کا جائزہ لیا ہے، لیکن وہ سراسر عقلی اور بے بنیاد ہیں۔ ایک مثال یہاں ذکر کی جاتی ہے، اسی پر مولانا کے ذکر کردہ دوسرے اسباب کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

”بعض لوگ جو واقعہ کے معنی شاہد ہیں، انہوں نے چڑیوں اور تھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے۔ اس سے بعض سننے والوں کو گمان ہوا کہ یہ تھرو چڑیوں ہی نے پھینکے اور ممکن ہے بعض دیکھنے والوں کو بھی یہ شبہ ہوا ہو اور انہوں نے اپنے خیال کے مطابق واقعہ کو بیان کر دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ ان لوگوں کا عذر واضح ہے۔ سنگ باری کے جو نتائج ظہور میں آئے

وہ عربوں کی سنگ باری کے اعتبار سے بہت زیادہ تھے۔ امیرہہ کی پوری فوج کا بھٹس کی طرح پامال ہو جانا قریش کی سب اندازی کے بس کی بات نہ تھی۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو خیال ہو گا کہ یہ سنگ باری آسمان سے ہو رہی ہے۔ آسمان کی طرف نظر اٹھائی تو تمام فضا چڑیوں سے بھری ہوئی تھی۔ اس وجہ سے خیال ہوا ہوگا کہ ہونہ ہو یہ ان ہی چڑیوں کا کرشمہ ہے۔ بعد میں جن لوگوں نے یہ روایت سنی انہوں نے آیت کو بھی اسی پر محمول کر دیا، حالانکہ یہ سمجھنا زیادہ صحیح تھا کہ یہ آسمانی سنگ باری عربوں کی سنگ باری کے پردے میں ہوئی۔“ ۳۹

ایک دوسری جگہ بھی اسی قسم کی قیاس آرائی کی ہے۔ وہ بھی قابل ملاحظہ ہو۔ ”جن لوگوں نے چڑیوں کی شکل و صورت، ان کا رنگ، ان کی چونچوں کی زرد گونی، ان کا لاشوں پر گرنا سب کچھ بیان کیا ہے، ظاہر ہے کہ ان کا بیان عینی شہادت پر مبنی ہوگا۔ باقی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ چڑیاں چونچوں اور چنگلوں میں پتھر اٹھائے ہوئے تھیں تو یا تو انہوں نے اوپر سے پتھر برستے ہوئے دیکھے اور دور سے یہ گمان کر لیا کہ یہ چڑیاں پھینک رہی ہیں یا تو مہینہ کی ضمیر کا مرجع انہوں نے طیر کو سمجھا اور پھر اصل واقعہ کی تحقیق کیے بغیر آیت کی جو تاویل ان کے ذہن میں آئی اسی سانچہ میں انہوں نے قصہ کو ڈھال دیا۔“ ۴۰

مولانا کے اس طرز تحقیق پر کیا تبصرہ کیا جائے۔ جب عینی شہدوں ہی کو ناقابل اعتبار قرار دیا جائے تب تو بڑی آسانی سے کسی بھی واقعہ کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دیکھنے والوں نے صحیح دیکھا، بتانے والوں نے صحیح بتایا اور سننے والوں نے صحیح سنا۔ کسی سے کوئی غلطی یا غلط فہمی نہیں ہوئی۔ اس زمانے کے راویوں سے زیادہ تصریحات اس سلسلہ میں اس لیے نہیں ملتیں، کیونکہ اس پر انہیں عین الیقین اور علم الیقین حاصل تھا۔ ان کے حاشیہ خیال میں بھی یہ نہ ہوگا کہ ایک زمانہ میں یہ چیز بھی معرض بحث بن جائے گی کہ

چڑیاں سنگ باری کرنے کے لئے آئی تھیں یا لشکرِ ابرہہ کی ماشوں کو کھانے کی۔

مولانا فراہی کی تاویل پر اعتراضات

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ تو رمیہم کا مخی طیب بل مکہ کو مان کر یہ کہنا کہ چڑیاں لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کرنے کے لئے نہیں، بلکہ ان کی ماشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں، صحیح نہیں۔ سورہ فیل کے الفاظ اور اسلوب میں غور کرنے سے بھی اس تاویل کی غلطی واضح ہوتی ہے۔ ذیل میں اسے اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے

(۱) سورہ فیل کی پہلی آیت ہے

الْمُ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ .

اس میں 'فعل' کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ قرآنی استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو وہاں عذاب اور سزا کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ عذاب انسانوں کے ذریعے یا ان کی معاونت میں نہیں ہوتا، بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ آندھی طوفان بھیج کر اور اجرام سماوی وارضی مسط کر کے ہلاک کرتا ہے۔ چند آیات مدحظہ ہوں

الفجر۔ ۶: الْمُ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ

ابراہیم۔ ۲۵: وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ

المرسلات۔ ۱۸: كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ .

الصافات۔ ۳۴: إنا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ .

شروع کی تین آیتوں میں گزشتہ قوموں کی ہلاکت کا تذکرہ اور مؤخر الذکر آیت میں جہنم کے عذاب کا بیان ہے۔ یہی معنی سورہ فیل کی آیت میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن مولانا فراہی کی تاویل ماننے کی صورت میں عذاب میں انسانوں کی شرکت لازم آتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اہل مکہ نے لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کی اور اس کے پردے میں اللہ نے ان کو ہلاک کیا۔

(۲) سورہ فیل کی تیسری آیت ہے: وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ .
قرآن میں 'ارسل علی' کے فعل کا استعمال کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسے
یا تو غلبہ یا اندام کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے یا عذاب کے مفہوم میں۔ اول ان ذکر
مفہوم کی مثالیں

مریم۔۸۳: أَلَمْ تَرَ أَنَا أُرْسَلْنَا الشَّيْطَانِ عَلَى الْكُفْرَيْنِ تَفُورُهُمْ آتًا.

النساء۔۸۰: وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

(مزید دیکھئے الشوری۔۳۸)

۱ اسراء۔۵۳: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا

۱ انعام۔۶۱: وَهُوَ لَقَاهُمْ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفِظَةً.

انعام کے مفہوم میں استعمال ہونے کی مثال

ہود۔۵۴: وَيَقَوْمٍ اشْتَغُرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُنْبِئُ اللَّهُ بِرُسُلِ السَّمَاءِ

عَيْكُمْ مَذْرُورًا. (مزید دیکھئے نوح۔۱۱، الانعام۔۶)

ان کے علاوہ دیگر ترمام آیتوں میں عذاب کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے

الاعراف۔۱۳۳: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْحَرَادَ

الاعراف۔۱۶۲: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ

العتקות۔۴۰: فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا

(مزید دیکھئے القمر۔۳۳، الاسراء۔۶۸، الملک۔۱۷)

الاحزاب۔۹: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُودًا لَمْ تَرَوْهَا.

(مزید دیکھئے حم السجدہ۔۱۶، الذاریات۔۴۱، القمر۔۱۹)

سبا۔۱۶: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ سَيْلَ الْعُرمِ .

القمر۔۳۱: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ صَيْحَةً وَاحِدَةً.

الذاریات۔۳۳: لُرْسِلَ عَلَيْهِمْ جِجَارَةٌ مِنْ طِينٍ.

الاسراء۔۶۹: فَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ

سورہ فیل میں بھی 'ارسل علی' عذاب کے معنی میں ہے، جیسا کہ خود مولانا فراہن نے بھی لکھا ہے:

”ارسل علیہم، حرف علی میں یہاں غلبہ اور ضرر دونوں کا مفہوم

پہاں ہے۔“^{۲۱}

امام فخر الدین الرازی نے بھی فعل 'ارسال' کے عذاب کے معنی میں ہونے کا

اشارہ کیا ہے۔^{۲۲}

لیکن مولانا فراہنی کی تاویل کی صورت میں عذاب کا مفہوم واضح نہیں ہو پاتا۔ مولانا کہتے ہیں کہ لشکرِ ابرہہ کو اللہ تعالیٰ نے 'حاصب' کے ذریعے ہلاک کیا۔ اس کے بعد ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے چڑیاں بھیجیں۔ گویا چڑیاں عذاب کے سئے نہیں، بلکہ دفع ضرر کے لئے بھیجی گئی تھیں، تاکہ اہل مکہ کو پیش آنے والی تکالیف و پریشانیاں دور ہو جائیں اور لاشوں کے تعفن سے ان میں بیماریاں نہ پھیلیں۔ جب کہ قرآن 'ارسل علی' کا لفظ استعمال کرتا ہے اور قرآنی استقراء سے معلوم ہوا کہ اسے عذاب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

(۳) سورہ فیل کی چوتھی آیت ہے ”تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ“۔

اس آیت سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ 'ترمیہم' کا مخاطب اہل مکہ نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ اس میں سجیل کی قسم کے پتھروں کا تذکرہ ہے۔ اگر سنگ باری اہل مکہ نے کی ہوتی تو 'مِن سِجِّيلٍ' کی قید لانے کی ضرورت نہیں تھی، صرف 'ترمیہم بحجارة' کہنا کافی تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ سجیل فارسی الفاظ سنگ اور گل کا معرب ہے۔ عربی زبان میں کنکر، پتھر کے لئے متعدد الفاظ آتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف سجیل کا استعمال خاص معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ سجیل کی قسم کے پتھر مکہ و نواح مکہ میں نہیں پائے جاتے تھے۔ پھر خراہل مکہ سنگ باری کے لئے انہیں کہاں سے لے آئے تھے؟

یہ استدلال مولانا شبیر احمد میرٹھی نے بھی کیا ہے۔ اس پر مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

نے بڑا منہ بھرا خیز تبصرہ کیا ہے۔ جن آیتوں میں حجارة من سحیل اور حجارة من طین کے الفاظ آئے ہیں انہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان آیتوں میں عرب باندہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعے ہلاک کیا گیا تھا جو اپنے ساتھ بجیل کی قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی۔ یہ قومیں عرب تھیں اور سرزمین حجاز میں آباد تھیں۔ انہیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں اور دراز سے کنکر پتھر لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گزرتی تھی انہی میں پڑے ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑائے ہوئے چلتی تھی۔ اب اگر اس علاقہ میں بجیل کی قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ بجیل کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟“ ص ۳۳

یہ ایک فاش غلطی ہے۔ قرآن میں سورہ فیل کے علاوہ دو جگہ اور حجارة من سجیل کے الفاظ آئے ہیں (ہود: ۸۲، الحجر: ۷۴) اور ایک جگہ حجارة من طین کے الفاظ ہیں (الذاریات: ۳۳) تینوں جگہ مراد قوم لوط ہے۔ تاریخ اور جغرافیہ سے ادنیٰ سی بھی واقفیت رکھنے والا جانتا ہے کہ قوم لوط حجاز میں نہیں، بلکہ وہاں سے سیکڑوں میل دور شام میں بحر مردار (DEAD SEA) کے کنارے آباد تھی۔ اس لئے قوم لوط کو قسم کے زور پر سرزمین حجاز میں آباد کر دینا سخت غلطی ہے۔

نئی تاویل کا سبب

مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورہ فیل کا مطالعہ کرتے وقت بارہا یہ خیال ذہن میں آیا کہ آخر مولانا کے ذہن میں یہ عجیب و غریب تفسیر کیسے آئی؟ جب کہ کوئی روایت ساتھ نہیں دیتی۔ تفسیر کی کسی کتاب میں ہلکا سا بھی اشارہ نہیں ملتا اور امت کی تاریخ میں کسی کی جانب سے یہ رائے سامنے نہیں آئی۔ مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اشعار عرب کے وسیع و عمیق مطالعہ

کے نتیجہ میں مولانا کے ذہن میں عربوں کی اخلاقی عظمت، شجاعت و بہادری، شہ سواری اور شمشیر زنی کی تصویر مرتسم ہو گئی تھی، اس لئے ان کو شبہ ہوا کہ انہوں نے لشکرِ ابرہہ سے ضرور مقابلہ آرائی کی ہوگی۔ اسی کو بنیاد بنا کر مولانا نے اشعارِ عرب میں سے مجس اشعار لے لیے ورنہ انہیں اپنے مدعا پر دلیل بنا دیا۔ اسی خیال کو ذہن میں رکھ کر انہوں نے سورۃ فیل پر نظر ڈالی اور جو اشکال آتے گئے انہیں قرآن کے مختلف اسیب، قواعد نحو اور عربی اشعار سے حل کرتے گئے اور جو روایتیں ان کے خلاف ملیں انہیں ”بے بنیاد، غلط اور لغو“ قرار دیا اور اس طرح تانے بانے بنتے بنتے سورۃ فیل کی ایک ایسی تفسیر جو وہیں آئی جو حقیقت کے بالکل برعکس تھی۔ مولانا کے اس خیال کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے ہوتا ہے

”دنیا کے پردے میں کوئی قوم ایسی نہیں جو اپنی عبادت گاہ کو خدا کا گھر نہ سمجھتی ہو، پھر اس سے اس بے حمیتی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ بغیر کسی مدافعت کے اپنا معبد دشمنوں کے حوالہ کر کے پہاڑوں میں جا چھپے گی۔ اس طرح کی بے حمیتی کا گمن تو ہم دنیا کی ادنیٰ قوموں کی نسبت بھی نہیں کر سکتے تو قریش اور بنی اسماعیل کی نسبت کس طرح کر سکتے ہیں جن کا تمام سرمایہ فخر و نامہ ہمیشہ شہ سواری، شمشیر زنی اور قدرا اندازی ہی رہا ہے۔ یہاں تک کہ غیروں کو بھی اعتراف ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انہوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہیں آنے دی۔“ ۲۳

اہل مکہ کے لشکرِ ابرہہ سے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ پر ابتداء میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مولانا فراہی کا یہ استدلال سراسر عقلی اور قیاسی ہے۔ تاریخ کے کسی واقعہ کے ثبوت کے لئے محض قیاس کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے تاریخی شہادت مطلوب ہوتی ہے، لیکن ہمیں اس سلسلہ میں کوئی شہادت نہیں ملتی، بلکہ مولانا کی فرض کردہ صورت پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

(۱) کلامِ عرب میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ اہل مکہ نے ابرہہ

سے اپنے مقابلہ کا ہلکا سا بھی تذکرہ کیا ہو۔ بعد میں بھی بہت سی جنگیں ہوئیں، لیکن کبھی اہل مکہ نے فوج کو ابھارنے اور جوش دینے کے لئے یہ نہیں کہا کہ ”مقابلہ کرو، جس طرح تم نے ابرہہ سے مقابلہ کیا تھا، اللہ تعالیٰ مدد کرے گا“۔ تمام اشعار میں شہر ابرہہ کی تباہی کو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا کرشمہ کہا گیا ہے۔ ذوالرمة کے اشعار میں مقابلہ کا جو ذکر ہے اس کے سلسلہ میں بتایا جا چکا ہے کہ اس میں پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ ہے۔ چند اشعار درج ذیل ہیں:

عبدالمطلب نے دعائے وقت کہا تھا۔

يَا رَبِّ لَا أُرْجُو لَهُمْ سِوَاكَ

وَيَا رَبِّ فَامْنَعْ مِنْهُمْ حَمَاكَ ۴۵

(اے رب ان کے مقابلہ کے لیے مجھے تیرے سوا کسی سے امید نہیں

ہے۔ اے رب ان سے اپنے گھر کی حفاظت فرما)

انہی کا شعر ہے۔

سَعَتِ اِبْرَهَةَ الْاَرْضِ التِّي حَمَيْتِ

مِنَ اللُّثَامِ فَلَمْ تَخْلُقْ لَهُمْ دَارًا ۴۶

مغیرہ مخزومی کہتا ہے:

أَنْتِ حَيْسَتِ الْفَيْلَ بِالْمَغْمَسِ

أَهْلَكَ أَبَايَكْسُومَ وَالْمَغْلَسِ

كَرْدَسْتَهُمْ وَأَنْتِ غَيْرِ مَكْرَدَسِ

تَدَعَسْتَهُمْ وَأَنْتِ غَيْرِ مَدْعَسِ ۴۷

(تو نے ہاتھی کو مغمس کے مقام پر روک دیا اور تو نے ابو یکسوم اور مغلّس

کو ہلاک کر دیا۔ تو نے ان کی ہڈیاں اور جوڑ بند توڑ دیے، تو نے انہیں

پامال کر دیا اور روند ڈالا اور ان کا تختہ پتی منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔)

طالب بن ابی طالب بن عبدالمطلب کا شعر ہے:

ألم تعلموا ما كان في حرب دا حس
وجيش أبي يكسوم اذا ملأوا الشعبا
فلولا دفاع الله لاشيئ غيره
لأصبحتم لاتمعون لكم سر با ۴۸

(یہ تمہیں معلوم نہیں کہ دا حس کی جنگ اور ابو یکسوم کے لشکر کا کیا انجام ہو سب انہوں نے وادی کو بھر دیا تھا۔ اس وقت اے اللہ تعالیٰ انہیں دفع نہ کر تا تو تم قوم کی حفاظت نہ کر سکتے تھے)
ابو میہ بن ابی الصمت کا شعر ہے:

حبس الفیل بالمعس حتى
ظل يحبو كانه معقور ۴۹

(اس نے ہاتھی کو معس میں روک دیا، یہاں تک کہ وہ گھٹنوں کے بل اس طرح چلتا تھا جس طرح وہ اونٹنی چمتی ہے جس کی کونچیں کاٹ دی گئی ہوں۔)
یہ اور ان کے علاوہ دیگر تمام اشعار میں صرف اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا گیا ہے اور لشکر ابرہہ کی پسپائی کو اسی کا کرشمہ قرار دیا گیا ہے۔ اہل مکہ کے مقابلہ کا ہلکا سا بھی اشارہ کسی شعر میں نہیں ملتا۔

(۲) بدویانہ سنگ اندازی کی جو صورت فرض کی گئی ہے تاریخ میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اگر اس حجاز اس طریقہ کے عادی تھے تو اس سے پہلے ہونے والی جنگوں میں بھی اس طریقہ جنگ کے اختیار کرنے کا تذکرہ کلام عرب میں مناجا ہے اور اگر انہوں نے پہلی مرتبہ یہ طریقہ اختیار کیا تھا تو بھی اس کی صراحت ضروری ہے اور کلام عرب میں اس کا بھی حوالہ ملنا چاہئے۔

(۳) عربوں کی شجاعت و بہادری، ہمت و دلیری، غیرت و حمیت، شہ سواری و شمشیر زنی اور حریت پسندی کی داستانیں بجا، لیکن محض اس کی بنیاد پر تاریخ گھڑنا اور حقائق کے برخلاف نئی تصویر پیش کرنا صحیح نہیں، بلکہ اس کے لئے ٹھوس تاریخی

حقوق مطلوب ہیں۔ تاریخ، سیرت اور حدیث کی کتابوں میں فتح مکہ کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ دس ہزار صحابہ کے ہم راہ مکہ میں داخل ہوئے تو اہل مکہ نے کوئی مزاحمت نہیں کی، صرف حضرت خالد بن ولیدؓ کے دستہ سے بہت معمولی سی جھڑپ ہوئی۔ اب اگر کوئی اہل مکہ کی شجاعت و حمیت کی بنیاد پر یہ کہنے لگے کہ مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ ضرور ہوئی ہوگی تو اسے تاریخ بیانی نہیں تاریخ سازی ہی کہا جاسکتا ہے۔ یہی حال واقعہ بنیل کا بھی ہے۔ تاریخی ثبوت نہ ہونے کے باوجود محض اہل عرب کی شجاعت کی داستانوں کی بنیاد پر ان کی معرکہ آرائی ثابت کرنا بعید از صواب ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل مکہ کو یقین تھا کہ اللہ تعالیٰ مکہ پر کسی ناحق شخص کو مسلط نہیں کرے گا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جب مکہ پر فتح پائی تو فرمایا:

”ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين،

وايه قد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس“ . ۵۰

(اللہ نے مکہ سے ہاتھی کو روک دیا اور اپنے رسول اور اہل ایمان کو اس پر تسلط بخش دیا۔ آج مکہ کی حرمت اسی طرح ہوگئی ہے جیسے کل تھی۔)

☆☆☆

حواشی و مراجع

- ۱۔ امین احسن اصلاحی، تدبیر قرآن، فاران، پاکستان، ج ۸، ص ۵۶۰-۵۶۲۔
- ۲۔ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، طبع چہارم، ۱۹۵۵ء، ج ۱، ص ۳۱۵۔
- ۳۔ حفظ الرحمن سیوہاروی، قصص القرآن، سوم، بحث اصحاب اقلیل، ندوۃ المصنفین، دہلی۔
- ۴۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ج ۳، تفسیر سورہ فیل۔
- ۵۔ مولانا حمید الدین فراہی، مقدمہ نظام القرآن، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، طبع اول، دائرہ حمید یہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص ۲۶-۲۷۔
- ۶۔ ایضاً تفسیر سورہ فیل، ص ۳۲۔
- ۷۔ ایضاً، ص ۳۵۔
- ۸۔ ماہی تحقیقات اسلامی، ج ۶، ش ۲، اپریل تا جون ۱۹۸۷ء، ص ۶۲-۶۳۔
- ۹۔ نقوش، لاہور، رسول نمبر، ج ۱۱، مقدمہ برسیرت ابن اسحاق از ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۳۸۰۔
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۳۸۵۔
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۶، بحوالہ جماعی علی، الکمال فی معرفۃ الرجال، مخطوطہ برین۔
- ۱۲۔ مقدمہ برسیرت ابن ہشام از محققین دایرا احیاء التراث العربی لبنان، ص ۴۔
- ۱۳۔ مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱۔
- ۱۴۔ ابن ہشام، ج ۱، ص ۵۲۔
- ۱۵۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے سیرت ابن اسحاق تحقیق کر کے شائع کی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ نقوش، رسول نمبر، ج ۱۱، میں شامل ہے۔
- ۱۶۔ نقوش، رسول نمبر، ج ۱۱، ص ۵۹۔
- ۱۷۔ ابن ہشام، ج ۱، ص ۵۔

- ۱۸ تفسیر سورہ فیل، ص. ۲۸
- ۱۹ تدریس قرآن، ج. ۸، ص. ۵۶-۵۶۲
- ۲۰ تحقیقات اسمائی، ص. ۶۳-۶۲
- ۲۱ ایضاً، ص. ۶۳
- ۲۲ طبری، تاریخ ارازم و الملوک، ج. ۲، ص. ۱۱۳
- ۲۳ تفسیر سورہ فیل، ص. ۵۱
- ۲۴ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ج. ۴، ص. ۳۸۹، مادہ کید
- ۲۵ فخر الدین رازی، مفتوح الغیب معروف بہ التفسیر الکبیر، در احیاء التراث العربی، ج. ۳۲، ص. ۹۹
- ۲۶ تفسیر سورہ فیل، ص. ۶۳
- ۲۷ تدریس قرآن، ج. ۸، ص. ۵۶۰
- ۲۸ تفسیر سورہ فیل، ص. ۶۶
- ۲۹ ابن ہشام، ج. ۱، ص. ۶۳
- ۳۰ تفسیر سورہ فیل، ص. ۶۸-۶۹
- ۳۱ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دار المصنفین اعظم گڑھ، ج. ۱، ص. ۳۱۵ بحوالہ تاریخ طبری، ذکر واقعہ، جمل
- ۳۲ تدریس قرآن، ص. ۵۶۴
- ۳۳ قصص القرآن، ج. ۳، ص. ۳۶۸
- ۳۴ تفسیر سورہ فیل، ص. ۱۳-۱۲
- ۳۵ عبدالحمید القزازی، اسالیب القرآن، الدائرہ الحمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص. ۱۵-۱۷
- ۳۶ تفسیر کبیر، ج. ۳۲، ص. ۹۷
- ۳۷ تفسیر سورہ فیل، ص. ۴۳

تذکرہ قرآن، ج ۸، ص ۵۶۵-۵۶۶	۳۸
تفسیر سورہ فیل، ص ۸۱	۳۹
ایضاً، ص ۶۰	۴۰
ایضاً، ص ۹	۴۱
تفسیر کبیر، ج ۳۲، ص ۱۰۱	۴۲
تحقیقات اسلامی، ص ۵۵-۵۶	۴۳
تفسیر سورہ فیل، ص ۴۶	۴۴
سیرت ابن اسحاق، نقوش، رسول نمبر، ج ۱۱، ص ۵۹	۴۵
ایضاً	۴۶
ایضاً	۴۷
سیرت ابن ہشام، ص ۶۲	۴۸
ایضاً، ص ۶۳	۴۹
صحیح بخاری، کتاب العلم، کتاب اللقطہ، صحیح مسلم، ابواب الحج، سنن ابی داؤد، ابواب المناسک، ابواب الجہاد	۵۰

تفسیری روایات

تفسیر قرآن سے متعلق اصولی مباحث پر بحث کرتے ہوئے مولانا فرہانیؒ نے اس کے خبری ماخذ میں احادیث و روایات، ثابت شدہ تاریخی واقعات اور صحیف سماویہ سابقہ کا تذکرہ کیا ہے اور تفسیر قرآن میں ہر ایک کی حیثیت کا تعین کیا ہے۔ یہاں تفسیری روایات سے متعلق مولانا فرہانیؒ کی آراء کا مطالعہ کرنے کی ایک متواضع کوشش کی گئی ہے۔

تفسیری روایات سے مراد؟

تفسیری روایات سے متعلق مولانا فرہانیؒ کی آراء و افکار کا مطالعہ کرنے سے قبل یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تفسیری روایات سے ان کی مراد کیا ہے؟

مولانا فرہانیؒ تفسیری روایات میں احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین دونوں کو شامل کرتے ہیں اور دونوں کو ایک صف میں رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک احادیث و روایات، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے ایک درجہ میں ہیں، جنہیں وہ ’فرع‘ کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ احادیث کے لیے لفظ روایات اور صحابہ و تابعین کے اقوال کے لیے لفظ احادیث کا استعمال بلا تکلف کرتے ہیں۔^۱ مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی یہی وضاحت کی ہے، لکھا ہے:

”مولانا مرحوم نے مقدمہ نظام القرآن میں حدیث پر جو کچھ لکھا ہے

اس کا تعلق محض روایات تفسیر سے ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اس کتاب

میں اسی حیثیت سے حدیث پر بحث کر سکتے تھے“۔^۲

لیکن پیش نظر مقالہ میں حدیث کو شامل نہیں کیا گیا ہے۔ حدیث نبوی سے

متعلق مولانا فرہانیؒ کے افکار کا مطالعہ ایک الگ مقالہ میں کیا گیا ہے۔^۳ یہاں اس مقالہ

میں تفسیری روایات سے مراد صحابہ و تابعین کے اقوال ہیں جو آیات قرآنی کی تفسیر و تشریح، ان کی شانِ نزول اور زمانہ نزول کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں مروی ہیں۔ مولانا فرانسس کے نزدیک ان کے قبول و عدم قبول کے کچھ اصول ہیں۔ انھوں نے انھیں آیت قرآنی کی تصدیق و تائید کے لیے پیش کیا ہے، ان پر نقد و محاکمہ کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔ اس مقالہ میں انہی کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

تفسیری روایات کی اصولی حیثیت

تفسیر قرآن میں اصولی اعتبار سے احادیث و روایات کی کیا حیثیت ہے؟ اس کی وضاحت مولانا فرانسس نے تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں کی ہے۔ ذیل کے اقتباسات سے ان کی حیثیت کے بارے میں ان کا موقف واضح ہو جاتا ہے

”مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔ پس میں اللہ تعالیٰ کا شکر یہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو۔“

”احادیث و روایات کے ذخیرہ سے صرف وہ چیزیں یعنی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں۔“

”جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہو جاتا ہے۔“

”سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول

رہتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیمؑ کے لئے جھوٹ بونے کی روایت یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پر کبھی ایسے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارے میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔“ ۸

”یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن اپنی تفسیر کے لیے ان فروع یعنی احادیث، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ واقعات اور گزشتہ نبیاء کے محفوظ صحیفے کا محتاج نہیں ہے۔ وہ تمام کتابوں کے لیے خود مرکز و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے اور جہاں کہیں اختلاف واقع ہو تو اسی کی روشنی جھگڑے کو پکڑنے والی بنے گی۔ لیکن اگر تم کو قرآن مجید کی تصدیق و تائید کی ضرورت ہو تو ان فروع کی مراجعت سے تمہارے ایمان و اطمینان میں اضافہ ہوگا۔“ ۹

”میرے نزدیک سب سے زیادہ بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن مجید کے ہاتھ میں دے دی جائے، اس کا نظم و سیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف چمنا چاہیے۔“ ۱۰

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں تفسیری روایات کی اصولی حیثیت کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کی درج ذیل آراء معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ تفسیر قرآن میں مرجع کی حیثیت صرف قرآن ہی کو حاصل ہے۔

البتہ روایات کو تائید و تصدیق کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ روایات سے وہی چیزیں لینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں۔

۳۔ ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوص قرآن کی تکذیب

کرتی ہوں۔

۴۔ صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔

۵۔ سب سے پسندیدہ تفسیر وہی ہے جو اس حضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے منقول ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا فرامیؒ فہم قرآن میں روایات سے استفادہ کے قائل نہیں ہیں۔ وہ قرآن کو براہ راست نظم اور سیاق سے سمجھتے ہیں، پھر جو مفہوم ان کی سمجھ میں آتا ہے، اس کے مطابق جو روایات متنی ہیں انھیں قبول کر لیتے اور جو اس کے مطابق نہیں ہوتیں انھیں رد کر دیتے ہیں۔

یہ رائے جمہور علماء کی رائے کے برعکس ہے، کیوں کہ اس کے مطابق فہم قرآن میں صرف قرآن پر اکتفا کرنا صحیح نہیں، بلکہ سنت اور اقوالِ سلف سے بھی استفادہ ضروری ہے۔ مثال کے طور پر چند تصریحات حسب ذیل ہیں۔ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون
الظرفي شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه اذا كان كلياً وفيه
أمور حلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم
ونحوها فلا محيص عن الظرفي بياحه، وبعد ذلك ينظر في
تفسير السلف الصالح له ان اعوزته السنة، فانهم اعراف به
من غيرهم والاقمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي
فيما اعوز من ذلك، والله أعلم. ۱۱

(قرآن سے استنباط میں صرف اسی پر اکتفا کرنا اور اس کی شرح و بیان یعنی سنت کو نظر انداز کرنا منہ سب نہیں۔ اس لیے کہ اسے کل کی حیثیت حاصل ہے اور اس میں عظیم امور کا بیان ہے، مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ۔ اس لیے اس کے بیان و شرح کا مطالعہ کرنے سے مفر نہیں۔ پھر اگر سنت سے اس کی تشریح نہ ہو سکے تو سلف صالح کی تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں سنت کو زیادہ جاننے والے تھے۔ اگر سلف صالح کی تفسیر میں بھی نہ ملے تو مطلق عربی

زبان کا فہم کافی ہے۔)

مفسر طبری فرماتے ہیں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل: ۴۴) وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم (النحل: ۶۴) قد تبين بيان الله حل ذكره أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره: واجبه وندبه وارشاده، ووصوف نبيه، ووظائف حقوقه و حدوده، ومبالم شرائضه، ومقادير اللارم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آية، التي لم يدرك علمها إلا بيان رسول الله ﷺ لأقمته، وهداوجه لايجوز لأحد القول فيه، إلا بيان رسول الله ﷺ له تأويله بص من عليه، أو بدلالة قد بصها، دالة أمته على تأويله ۱۲

(وانزلنا اليك الذكر ارشاد باری سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر جو قرآن نازل کیا ہے اس کے بعض حصوں کی تاویل صرف رسول کی تشریح ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جن میں وجوب یا استحباب کے درجے میں کوئی حکم دیا گیا ہے، یا منع کیا گیا ہے، یا حقوق و حدود بیان کیے گئے ہیں، یا فرائض یا بندوں کے باہمی معاملات کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ان آیات کے احکام کا علم صرف رسول کے بیان سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی جانب سے ان کی تاویل کرے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ تشریح اختیار کرے جسے رسول ﷺ نے صراحت سے بیان کیا ہے، یا اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔)

مولانا فراہیؒ کی یہ رائے اس لیے بھی قابلِ قبول نہیں معلوم ہوتی، کیوں کہ قرآن کے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر متعین کیا جانے والا مفہوم قطعی نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو مولانا فراہیؒ اور مولانا امین احسن اسلاحیؒ کے استنباطات میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، اس لیے کہ دونوں نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر ہی آیات کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ان آیات کی ایک لمبی فہرست ہے جن کی تفسیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم و سیاق کے ریعے آیات کی تفسیر میں ذاتی رجحانات شامل ہو جاتے ہیں۔ پھر اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ مفسر نے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر آیت کا جو مفہوم متعین کیا ہے وہی صحیح ہے اور جو روایات اس کے برعکس ہیں وہ ضعیف، ناقابلِ قبول اور محض واہمہ ہیں۔

آیات کی تصدیق و تائید روایات سے

تفسیری روایات کی اسی اصولی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر مولانا فراہیؒ نے متعدد مقامات پر آیات کے مفہوم کی تصدیق و تائید میں روایات پیش کی ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کی ہے کہ ان روایات کا استنباط کن آیات سے کیا گیا ہے؟ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ آیت ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“

(الذاریات: ۱۹) کی تفسیر میں فرماتے ہیں

”قوادہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں ” یعنی وہ مسکین جو لوگوں کے

سامنے ہاتھ نہ پھیلائے۔“ زہری فرماتے ہیں کہ ”محروم کے معنی خود دار

کے ہیں، ان حضرات کی نظر غالباً اس آیت پر ہے: **لِّلْمُضْطَّرِّئِ الَّذِیْنَ**

أُحْصِرُوا فِی سَبِيلِ اللّٰهِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ ضَرْبًا فِی الْاَرْضِ

یَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ اَغْنِیَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِیْمَتِهِمْ لَا

یَسْأَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا. (البقرہ: ۲۷۳) ۱۲

۲۔ آیت ”ظَلَّ ذِی ثَلَاثِ شُعَبٍ“ (امرسلات: ۳۰) کی تفسیر

میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے۔

”ابوعبداللہ جدی فرماتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ کتاب میں ہم پاتے ہیں کہ قیمت کے دن جہنم سے ایک گردن نمودار ہوگی اور جب وہ لوگوں کے سامنے آئے گی تو کہے گی اے لوگو! میں تین قسم کے لوگوں کے پار بھیجی گئی ہوں خدا کا شریک ٹھہرانے والا، جبار و سرکش و متمرد شیطان (ابن ابی حاتم) مجھے خیابا ہوتا ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرؓ نے جن تین جماعتوں کا ذکر فرمایا ہے وہ آیت ذیل سے اخذ کر کے فرمایا ہے

أَلْقِبْ هِيَ حَهْمٌ كُلُّ كَفَّارٍ غَيِّبٍ مِّنَّا عِ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيْبٍ .
الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ. (ق. ۲۳-۲۶) ۱۵

۳۔ سورہ کوثر میں آیت ۳ ”إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ“ کی تشریح

کرتے ہوئے سورہ کی شان نزول کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

”مدینہ ہجرت کے بعد قریش کو خیال ہوا کہ آں حضرت ﷺ نے رشتہ رحم کاٹ کر ایک طرف عرب کے معزز ترین خاندان کی تمام عظمتوں اور جماعتوں سے اپنے کو محروم کر لیا، دوسری طرف تولیت کعبہ کی عزت و سعادت بھی اپنے ہی ہاتھوں برباد کر دی۔ اس طرح آپ کی حیثیت شاخ بریدہ کی ہو گئی۔ اس آیت کے ذریعے ان کے خیابا کی تردید کی گئی۔“

پھر فرماتے ہیں

”لغت اور نغم کلام کے علاوہ روایات سے بھی اس مطلب کی تائید

ہوتی ہے۔“ ۱۶

تفسیری روایات میں سند کی اہمیت؟

مولانا فراہی نے تفسیری روایات پر اپنی تنقیدوں کے دوران جاہ جالیسی

تصریحات کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سند کی بہت اہمیت ہے اور وہ

روایات کو اس لیے قبول نہیں کرتے، کیوں کہ ان کی سندیں نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔ مثلاً:-
 ۱۔ سورہٴ عیسٰی کی شانِ نزول کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ، ضحاکؓ اور ابو مالکؓ وغیرہ سے جو روایات مروی ہیں ان میں ہے کہ حضرت ابن ام مکتومؓ نے آل حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر، جب کہ آپؐ کچھ کفار سرداروں سے جو گفتگو تھے، قرآن کی تعلیم دینے کی درخواست کی۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

”ان تمام روایات پر غور کرنے سے ایک امر واضح ہے کہ یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریک واقعہ نہیں تھا۔ پس اگر ان کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی ان کی نوعیت استنباط کی ہوگی، خبر کی نہ ہوگی۔ پھر ان میں باہم اس قدر اختلاف ہے کہ ان کی حیثیت صرف اوہام کی رہ جاتی ہے۔ واہمہ نے ایک تاویل اختراع کی اور جھب اس کے لیے ایک قصہ کا جامہ تراش لیا گیا اور اس کی نسبت ان لوگوں کی طرف کردی گئی جن کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ باعتبار سند یہ تمام روایتیں نہایت ضعیف ہیں، ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں۔“

۲۔ واقعہ ابرہہ سے متعلق لکھتے ہیں:

”ابرہہ کے حملے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ عربوں سے ناراض ہو گیا تھا، اس وجہ سے اس نے مکہ پر حملہ کر یا۔ لیکن حملہ کے اس سبب اور اہل مکہ کے فرار اور ابرہہ و عبدالمطلب کی گفتگو سے متعلق جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں، نیز دوسری روایات

سے بھی ان کی تردید ہوتی ہے۔ ۱۸۔

۳۔ لفظ 'ابا' کی لغوی تشریح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”پس یہ بات کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ، جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، اس لفظ سے ناواقف تھے۔

اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب“۔ ۱۹۔

۴۔ واقعہ ذبح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”یہ قطعی ہے کہ اس باب میں جو روایات منقول ہیں ان کا صحت کے ساتھ مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔ ۲۰۔

۵۔ تفسیر سورہ فیل میں رمی جہار کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”صحیح روایات میں سنتِ رمی جہرہ کی اصل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس

کے متعلق کوئی بات صحیح روایات سے ثابت ہوتی تو اس سے بڑھ کر کیا

بات ہو سکتی تھی، لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے اس کے متعلق کوئی صحیح

روایت موجود نہیں ہے، اس وجہ سے اس کے معاملہ میں ہر قسم کی روایات

پر اعتماد کر لینا ہی طرح صحیح نہیں ہے۔“ ۲۱۔

ان اقتباسات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مولانا فرہانیؒ نے تفسیری روایات کی قبولیت

کے سلسلہ میں سند کو نظر انداز نہیں کیا ہے، بلکہ وہ ان کی صحت و ضعف کو درایت کے ساتھ

ساتھ روایت پر بھی پرکھتے ہیں اور یہ وہی طریقہ ہے جس پر علمائے متقدمین بھی گام زن

تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا فرہانیؒ نے اس اصول کو عملاً نہیں برتا ہے۔

ان کے نزدیک روایات کی جانچ کا پیمانہ صرف درایت ہے، جیسا کہ تفسیری روایات کی

اصولی حیثیت میں گزرا۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ واقعہ اصحابِ انقیل کے متعلق فرماتے ہیں:

”اصحابِ انقیل کا واقعہ اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طریقہ سے بیان کیا گیا ہے۔

اجمالاً تو خود قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے اور اس کی تفصیلی شکل وہ ہے جو

مختلف قسم کی صحیح و ضعیف روایات سے اخذ کر کے تفسیروں میں پیش کی گئی ہے۔ مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کر کے بیان کرتے ہیں اور ضعیف و قوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضرت اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایت سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے۔ اس کے بعد روایات پر نظر ڈالی جائے اور کم زور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔“ ۲۲

گویا روایات سے بالکل الگ ہو کر واقعہ کی جو اصلی شکل نظر آئے، جو روایات اس کے مطابق ہوں وہ صحیح ہوں گی ورنہ جو اس سے متعارض ہوں وہ ضعیف ہوں گی۔

۲۔ آیت 'فَقَدْ ضَعِفَتْ قُلُوبُنَا' (التحریم: ۴) پر بحث کرنے کے بعد اس کی شان نزول میں حضرت بن عباسؓ سے منسوب روایت سے متعلق فرماتے ہیں: "نہیں معلوم کیا سر جھوٹی روایات پر پھر دسہ کر کے، جو حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعا سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟" ۲۳

یہاں بھی مورانا فراہیؒ نے روایت کو محض درایتِ جھوٹی قرار دیا ہے۔ حالانکہ اس کے بعض حصوں کو وہ صحیح مانتے ہیں اور اسی بنیاد پر 'تَتُوبَا' کا فاعل حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کو قرار دیتے ہیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے حضرت عمرؓ کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔ ۲۴

۳۔ لفظ 'آبَا' کے ذیل میں یہ تو لکھتے ہیں کہ "اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب"؛ لیکن انقطاع واضطراب کی کوئی وضاحت نہیں کرتے، بلکہ اس کے بعد جتنے وجوہ ضعف بیان کرتے ہیں سب درایت سے متعلق ہیں۔ ۲۵

۴۔ حضرت ابن ام مکتومؓ کے حضور کی خدمت میں حاضر ہو کر تعلیم سیکھنے

کی درخواست کرنے سے متعلق متعدد روایات نقل کرنے بعد لکھتے ہیں کہ ”با اعتبار سند یہ روایتیں انتہائی ضعیف ہیں“ لیکن ان میں کیا ضعف ہے اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے۔

قبولیت روایات کی شرائط

کسی آیت کی تفسیر میں اگر متعدد روایات ہوں تو ان میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ یا ان میں ترجیح یا تطبیق کی کیا صورت ہو؟ اس سلسلہ میں بھی مولانا فرہانی نے متعدد تصریحات کی ہیں۔ درج ذیل اقتباسات سے ان کی وضاحت ہوتی ہے:

۱۔ سورہ فیل کے ضمن میں ’طیر‘ سے متعلق دو قسم کے بیانات ذکر کر کے لکھتے ہیں:

”اب ہم دونوں قسموں میں روایتیں تفسیر ابن جریر سے نقل کرتے ہیں۔ ہم نے صرف اسی کتاب پر اکتفا کیا ہے اور قصد اسی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں بغیر کسی جرح و تعقید کے ضعیف و موضوع روایات بھردی گئی ہیں۔ ۲۶“

۲۔ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدَ بِاللَّذِينَ (الہین: ۷) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”اس آیت کی تادل میں دو قول ہیں:

اس کا مخاطب انسان ہے۔ یہ تاویل مجاہد کی ہے۔ زخشری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

اس کا مخاطب آل حضرت ﷺ ہیں۔ یہ قول فراء کا ہے۔

سیاق اور حسن نظم سے اقرب تاویل وہی ہے جو مجاہد نے اختیار کی ہے۔ ۲۷“

۳۔ ابولہب کی بیوی کے لیے قرآن میں ”حَمَّالَةَ الْخَطْبِ“

(لہب: ۴) آیا ہے۔ اس کی تفسیر میں متعدد روایات وارد ہیں۔ مولانا فرہانی نے ان پر یوں

محاکمہ کیا ہے:

”مطلب یہ کہ ابو لہب کی بیوی بھرتی آگ میں پڑے گی اور اس وقت اس کی حالت ایندھن ڈھونے والی لوٹھی کی سی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دنیا میں ایندھن ڈھونتی تھی۔ یہ تاویل نہ صرف بعید، بلکہ بالکل غلط ہے۔ بعض لوگوں نے ایک دوسرا مذہب اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو لہب کی بیوی چغلی خور تھی۔ اس بڑی عادت کو حمالة الحطب سے بہ طریق کنایہ ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جب کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسی طرح بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ محمد ﷺ اور آپ کے صحابہ کے راستے میں کانٹے بچھاتی تھی، اس وجہ سے اس کو حمالة الحطب کہا گیا۔ ابن جریر کا یہی مذہب ہے، لیکن یہ تاویل بھی بہت بعید از قیاس ہے، راستے میں کانٹے بچھانے والے کو حامل الحطب کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔“ ۲۸

مذکورہ بالا اقتباسات سے مولانا فراہی کے نزدیک قبولیت روایات کی

درج ذیل شرائط اور اصول معلوم ہوتے ہیں:

- ۱۔ ضعیف و موضوع روایات سے اجتناب کیا جائے۔
 - ۲۔ وہ تاویل اختیار کی جائے جو سیاق اور حسن نظم سے اقرب ہو۔
 - ۳۔ وہ تاویل قبول نہ کی جائے جو بدابہت بعید اور بالکل غلط ہو۔
 - ۴۔ کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی ضرورت نہیں۔
 - ۵۔ وہ روایت قبول نہ کی جائے جو از روئے لغت صحیح نہ ہو۔
 - ۶۔ مختلف روایات میں اگر تطبیق دی جا سکتی ہو تو بہتر ہے۔
- اصول کی حد تک قبولیت روایات کے سلسلہ میں یہ نکات اہم ہیں۔ قدیم مفسرین نے بھی ان کی رعایت کی ہے۔

مختلف روایات میں تطبیق کی بہترین مثال 'کوتر' کی تادیل ہے جو مورخ فرابئی نے اختیار کی ہے۔ انھوں نے پہلے 'کوتر' کے سلسلہ میں سلف کے اقوال بیان کیے ہیں، پھر بتایا ہے کہ ن سب کا مرجع ایک جامع حقیقت ہے اور یہ کہ "تمام اقوال کے جائزہ سے معوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں صرف دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے، یعنی حوض محشر، نہر جنت یا حکمت یا قرآن وغیرہ۔ دوسرا مذہب یہ کہ یہ عام ہے۔ ہر چیز، جس میں خیر کثیر ہو، اس میں داخل ہے"۔ ۲۹ پھر فرماتے ہیں کہ "بعض لوگوں نے دونوں اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر سعید بن جبیر کا قول پیش کیا ہے جسے بخاری نے نقل کیا ہے۔" ۳۰ پھر فرماتے ہیں:

"اب ارقم بن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے

کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر ﷺ کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر

ہوگی اور یہ اعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے"۔ ۳۱

اس کے بعد انھوں نے چند اشارات میں کوثر، جنت و خانہ کعبہ میں مختلف اعتبارات سے مشابہت دکھاتے ہوئے لکھا ہے کہ کوثر خانہ کعبہ اور اس کا ماحول ہے اور جنت کی نہر کوثر خانہ کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانیت کی تصویر ہے۔ فرماتے ہیں:

"معراج میں جو نہر کوثر آں حضرت ﷺ کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی

صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ

نہر کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے"۔ ۳۲

مورخ فرابئی نے خانہ کعبہ کو کوثر کی حقیقی صورت اور نہر کوثر کو اس کی روحانی مثال قرار دیا ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ بلکہ نہر کوثر کو حقیقت قرار دینا چاہیے، کیوں کہ صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آں حضرت ﷺ نے اسی کو کوثر کا مصداق قرار دیا ہے۔ اور چوں کہ خانہ کعبہ کو اس سے ایک گونہ مشابہت ہے، جس کا علم استنباط سے ہوا ہے، اس لیے اسے دنیا میں نہر کوثر کا پرتو قرار دینا چاہیے۔

شان نزول کی روایات کا مقام

شان نزول کی جو روایات ملتی ہیں ان کے سلسلہ میں مولانا فریبیؒ کا ایک خاص موقف ہے۔ اس لیے ان پر بحث سے قبل یہ جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شان نزول سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

”شان نزول کا مطلب جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے، یہ نہیں ہے کہ وہ کسی آیت یا سورہ کے نزول کا سبب ہوتا ہے، بلکہ اس سے مراد لوگوں کی وہ حالت و کیفیت ہوتی ہے جس پر وہ کلام برسر موقع حاوی ہوتا ہے۔ کوئی سورہ ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص امر یا چند خاص امور کو مد نظر رکھے بغیر کلام کیا گیا ہو اور وہ امر یا امور، جن کو کسی سورہ میں مد نظر رکھا جاتا ہے، اس سورہ کے مرکزی مضمون کے تحت ہوتے ہیں، لہذا اگر تم کو شان نزول معلوم کرنی ہو تو اس کو خود سورہ سے معلوم کرو، کیوں کہ کلام کا اپنے موقع و محل کے مناسب ہونا ضروری ہے۔“ ۳۳

”شان نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہیے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں مینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں۔ پھر سب سے زیادہ لائق اہتمام وہ شان نزول ہے جو خود نظم قرآن سے مترشح ہو رہی ہے۔ اس کو پوری مضبوطی سے پکڑو۔ کیوں کہ جب کوئی حکم عام کسی خاص حالت و صورت میں نازل ہوتا ہے تو وہ حالت و صورت اس حکم کی حکمت و علت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔“ ۳۴

اسی اہمیت کے پیش نظر مولانا فریبیؒ اسباب النزول کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتے تھے، جو پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکی، لیکن اس کے ناتمام حصوں سے ان کا

نقطہ نظر مزید واضح ہوتا ہے۔ اس کی ابتداء میں مولانا نے تحریر کیا ہے کہ غلط اسباب نزول قرآن کے معنی، نظم اور فہم تینوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

”السبب الباطل رُسمًا يغير المعنى ويبطله، وقد حفظ الله كتابه وأيس المتصلين عن تحريفه، فلم يجدوا سببًا إلى الاصل الا اختلاف القصص وضمها بمواقع نزول الآيات، ولذلك أمثلة كثيرة والقرآن نفسه يبطلها فانه آخر الوحي

السبب الباطل حجاب عظيم على النظم القرآني، فان القصص الباطلة كثيراً تخالف نظم القرآن. كان القرآن نفسه يكذب الكاديين، ولعلّ الله صرّفهم عن قول يلتئم بالقرآن، وبذلك نبّه الراسحين في العلم على ما يلقى به الشيطان من زخرف القول، فالذي يتشبه بمحكم القرآن وينظمه لا يزعه القصص الباطلة التي سمّوها أسباب النزول تسمية باطلة

الأسباب الباطلة سدّ دون فهم القرآن، فان ضعفاء العقول رعموا أن الروايات الضعيفة أوثق في مجرد الرأي، فيتركون ما يفهم من ظاهر القرآن ويقبلون ما هو أضعف رواية ودراية“ ۳۵

(نقطہ سبب نزول سے بسا اوقات قرآن کا معنی بدل جاتا ہے اور اس میں خبیث واقعہ ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو محفوظ رکھا ہے اور اس میں تحریف چاہنے والوں کو مایوس کر دیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس میں گم راہی داخل کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہ پائی کہ مختلف قصے گھڑ کر آیات کے مواقع نزول کے نام سے شامل کر دیں۔

اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ قرآن جو آخری وحی ہے اس کا ابطال کرتا ہے۔ غلط سبب نزولِ عظیم قرآن کا حجاب ہے، کیوں کہ بے بنیاد قصے اکثر نظم قرآن کے خلاف ہوتے ہیں۔ قرآن خود جھوٹ بولنے والوں کی تکذیب کرتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ نے انھیں قرآن کے مناسب حال کلام سے پھیر دیا۔ اسی لیے راسخین فی العلم کوان اقوال سے متنبہ کیا ہے جو شیطان دلوں میں ڈال دیتا ہے۔ جو شخص قرآن کی محکم باتوں کو اور اس کے نظم کو مضبوطی سے پکڑ لیتا ہے اسے وہ جھوٹے قصے راہ راست سے نہیں ہٹا سکتے جنھیں لوگوں نے غلط طریقے پر اسباب نزول کا نام دیا ہے۔ غلط اسباب نزول فہم قرآن کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ کم زور عقلموں کے لوگ کہتے ہیں کہ ضعیف روایات مجز د رائے کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں، چنانچہ وہ ان چیزوں کو ترک کر دیتے ہیں جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں آتی ہیں اور ان چیزوں کو اختیار کر لیتے ہیں جو روایت اور روایت دونوں لحاظ سے نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔)

یہی وجہ ہے کہ مولانا فراہیؒ شان نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، بلکہ انھیں وہ سلف کے قیاسات قرار دیتے ہیں:

”چوں کہ آیت کے مصداق کے بارے میں سلف کے قیاسات کو لوگ بالعموم خبر و روایت کی حیثیت دے دیتے ہیں، اس وجہ سے اتنی مختلف اور متضاد روایات جمع ہو جاتی ہیں کہ ان کے انبار میں اصل حقیقت بالکل کھو جاتی ہے:

خُد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا

پھر مزید ستم یہ ہوتا ہے کہ اس انبار میں طمدین کے وسوس بھی شامل

ہو کر انڈے بچے دے دیتے ہیں۔“ ۳۶۔

شان نزول سے متعلق تفسیری روایات کو نظر انداز کرنے کی چند مثالیں

مدحظہ ہوں۔

۱۔ روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ بالعموم ہر روز عصر کے بعد تمام ازواجِ مطہرات کے یہاں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ ایک موقع پر ایسا ہوا کہ آپؐ حضرت زینب بنت جحشؓ کے یہاں جا کر کچھ زیادہ دیر تک بیٹھنے لگے، کیوں کہ ان کے یہاں کہیں سے شہد آیا تھا اور حضور کو شیریں چیز بہت پسند تھی۔ اس لیے آپ ان کے یہاں شہد کا شربت نوش فرماتے تھے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مجھ کو اس پر رشک لاحق ہوا اور میں نے حضرت حفصہؓ، حضرت سودہؓ اور حضرت صفیہؓ سے مل کر یہ طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی آپ آئیں وہ آپ سے یہ کہے کہ آپ کے منہ سے مغافیر کی بو آتی ہے۔ جب متعدد بیویوں نے آپ سے یہ کہا تو آپ نے عہد کر لیا کہ اب یہ شہد استعمال نہیں فرمائیں گے۔ ۳۷

مولانا فرامیؒ روایات کا اتنا حصہ تو قبول کر لیتے ہیں کہ آپؐ نے شہد نوش کرنا ترک کر دیا تھا، مگر بقیہ حصہ نظر انداز کرتے ہوئے اس کا سبب صرف یہ بتاتے ہیں کہ آپؐ کی بعض ازواج کو شہد نامرغوب تھا، اس لیے آپؐ نے ان کی خوشی کے لیے اسے ترک کر دیا تھا۔ فرماتے ہیں۔

”عورتیں اپنے ضعف اور ذکاوت حس کی وجہ سے، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض کھانے کی چیزیں ناپسند کرتی ہیں۔ یہ عام نسوانی فطرت امہات المؤمنین میں بھی موجود تھی۔ ان میں سے کسی کسی کو بعض چیزیں طبعاً نامرغوب تھیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کو شہد (جیسا کہ روایت میں وارد ہوا ہے) ناپسند رہا ہو۔ بالخصوص شہد کی بعض قسمیں اپنی بو اور مزے کی تنگی کی وجہ سے ایسی ہوتی بھی ہیں کہ ہر شخص ان کو پسند نہیں کر سکتا۔ آں حضرتؐ کو شہد بہت مرغوب تھا، لیکن جب آپؐ کو معلوم ہوا کہ آپ کی ازواج میں سے بعض کو ناپسند ہے تو آپؐ نے ترک فرما دیا۔“ ۳۸

حالانکہ اس روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو بدابہت غلط ہو۔ حضرت

عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا، دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا، اور یہ ایک فطری بات تھی۔

۲۔ روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو دعوت عام پیش کرنے کا حکم دیا گیا اور قرآن مجید میں یہ ہدایت نازل ہوئی ”وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ“ (الشعرا: ۲۱۴) تو آپؐ نے صبح سویرے کوہ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے پکارا ”یا صباحا“ یہ آواز سن کر قریش کے تمام خاندانوں کے لوگ جمع ہو گئے۔ آپؐ نے انہیں مخاطب کر کے فرمایا: اگر تمہیں یہ بتاؤں کہ پہاڑ کے پیچھے ایک شکر تم پر حمد کرنے کے لیے تیار ہے تو تم میری بات سچ مانو گے؟ لوگوں نے کہا ہاں، ہمیں کبھی تم سے جھوٹ سُننے کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ تب آپؐ نے فرمایا تو میں تمہیں خبردار کرتا ہوں کہ آگے سخت عذاب آرہا ہے۔ اس پر ابولہب نے کہا: تَبَّالْک، اَلْهَذَا حَمَعْنَا (تمہارا برا ہو، کیا اسی لیے ہمیں اکٹھا کیا تھا) اس پر یہ سورہ نازل ہوئی۔ ۳۹

مولانا فراہی اس روایت کو تو صحیح مانتے ہیں، اسی لیے انہوں نے اسے نقل بھی کیا ہے، لیکن اسے سورہ لہب کی شان نزول نہیں مانتے۔ فرماتے ہیں ”عام خیال ہے کہ ابولہب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا تھا: تَبَّالْک، اَلْهَذَا دَعَوْنَا اس کے جو ب میں خداوند تعالیٰ نے ابولہب اور اس کی بیوی کی مذمت میں یہ سورہ اتاری، کہ محمد ﷺ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے۔ لیکن صحیح تاویل روشن ہو جانے کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس رائے کو قبول کریں“۔

یہاں یہ واضح رہے کہ مولانا فراہی نے اس روایت کے تعلق سے جو یہ عام خیال نقل فرمایا ہے کہ ”یہ سورہ مذمت میں اُتری کہ محمد ﷺ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے“ یہ روایت کا جز نہیں ہے۔ روایت میں صرف یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اس سورت کا نزول ہوا۔ اور مفسرین نے صراحت کی ہے ”صحابہ و تابعین کا معروف طریقہ ہے کہ جب وہ کہتے ہیں ”فداں آیت فداں بارہ میں نازل ہوئی“ تو اس کا

مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ بیچنہ وہ بات اس آیت کے نزول کا سبب ہے۔ ۳۱۔

۳۔ سورہ عس کی ابتدائی آیت کی شان نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کی تضعیف کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

”آں حضرت ﷺ کو بائبل کا علم نہیں تھا کہ ابن ام مکتومؓ اس وقت تعلیم و تزکیہ کا کوئی مقصد لے کر آئے ہیں۔ آپ کو جو چیز ناگوار ہوئی وہ محض ان کا اس وقت آنا تھا اور اس کا باعث وہی خیال تھا جو اوپر بیان ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن ام مکتوم نے آں حضرتؐ سے تعظیم قرآن کی درخواست کی تھی اور آپ نے اعراض فرمایا تو یہ بات از روئے روایت بھی ثابت نہیں ہے اور از روئے قرآن تو اس کا جو حل ہے وہ نمایاں ہی ہے۔“ ۳۲۔

جن روایات سے حضرت ابن مکتومؓ کے آں حضرت ﷺ سے تعظیم قرآن کی درخواست کرنے کے بارے میں علم ہوتا ہے ان کی وجہ ضعف کی طرف مومنانے کوئی اشارہ نہیں کیا۔ بہ ہر کیف اگر ابن ام مکتومؓ نے تعلیم قرآن کی خواہش کا ظہار صراحتاً نہ بھی کیا ہو تو ان کا حضور ﷺ کی خدمت میں آنا خود اس بات کی علامت تھا کہ وہ آپؐ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں۔ اور چوں کہ آں حضرت ﷺ کو ان کا اس وقت آنا بعض دینی مصالح کے پیش نظر ناگوار گزارا (جس کا تذکرہ مولانا نے بھی کیا ہے) اس لیے آپ کو تنبیہ کر دی گئی۔ جس طرح مولانا فراہیؒ شان نزول کے سلسلہ کی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اسی طرح ان روایات کو بھی قبول نہیں کرتے جو آیات کے زمانہ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ مثلاً سورہ لہب کے زمانہ نزول سے متعلق فرماتے ہیں:

”جو لوگ اس سورہ کے زمانہ نزول میں موجود تھے ان سے اس کے زمانہ نزول کے متعلق کوئی روایت ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ البتہ بعض علماء نے قرآن و حدیث اور سورہ کے سیاق و سباق سے استنباط کر کے یہ رائے قائم کی ہے کہ یہ مکہ میں اُتری ہے۔ غالباً اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ یہ

لوگ اس کو ابولہب کی سخت کلامی کا جواب سمجھتے ہیں۔“ ۳۳۔
 اس سورہ کا زمانہ نزول ملکی دور کا ابتدائی زمانہ قرار دینا تو صحیح نہیں، جیسا کہ
 عموماً مفسرین نے کہا ہے، لیکن اسے مدنی کہنا بھی قرین قیاس نہیں ہے۔ بلکہ ایسا معلوم
 ہوتا ہے کہ اس سورہ کا نزول ملکی دور کے اس زمانے میں ہوا ہوگا جب ابولہب حضور کی
 عدوت میں حد سے تجاوز کر گیا تھا، اس کا رویہ اسلام کی راہ میں بڑی رکاوٹ بن گیا تھا اور
 اس کی ہدایت کی ساری امیدیں ختم ہو گئی تھیں۔

اسی طرح سورہ کوثر کے زمانہ نزول کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں:
 ”قیاس یہ ہے کہ یا تو یہ سورہ فتح مکہ سے پہلے نازل ہوئی ہے، یا پہلی فتح
 یعنی صلح حدیبیہ کے دن نازل ہوئی۔ روایات سے بھی ہمارے اس قیاس
 کی تائید ہوتی ہے۔ سعید بن جبیر سے روایت ہے: فَضِّلَ لِسَرِيكَ
 وَانْحَرِ وَالِی آیت حدیبیہ کے دن نازل ہوئی (تفسیر ابن جریر) امام
 سیوطی نے یہ حدیث نقل کر کے لکھا ہے کہ ”اس میں سخت غرابت ہے“
 لیکن اس غرابت کی وجہ انھوں نے نہیں بیان کی۔ چونکہ یہ روایت
 مختلف وجوہ سے ان کو مشہور خیال کے مخالف نظر آئی اس وجہ سے
 انھوں نے وجہ غرابت کی تشریح ضروری نہیں سمجھی۔“ ۳۴۔

مولانا فراہی نے یہاں جس چیز کو مشہور خیال قرار دیا ہے وہ بخاری، مسلم،
 ترمذی، ابوداؤد اور احمد وغیرہ کی روایت کردہ حضرت انسؓ کی ایک روایت پر مبنی ہے کہ
 رسول اللہ کو جنت کی نہر کوثر معراج میں دکھائی جا چکی تھی۔ اسی وجہ سے جمہور مفسرین کا
 قول ہے کہ یہ سورہ ملکی ہے۔ خاص طور سے سورہ کی آخری آیت واضح طور پر اس کے ملکی
 ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی وجہ سے مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی مولانا فراہی
 سے اختلاف کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”ملکی زندگی کے آخری دور میں جب مسلمانوں پر مکہ میں عرصہ حیات
 تنگ ہو رہا تھا آنحضرت ﷺ اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے فتح و غلبہ کی

بشارت مختلف سورتوں میں دی گئی ہے۔ یہ بشارت بھی سی نوعیت کی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بشارت ہی کے سبب سے اس سورہ کو واقعاً حدیث کے دور سے متعلق مانا ہے۔ استاد امام مولانا حمید الدین فرہی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس کلف کی ضرورت نہیں ہے۔“ ۴۵

بعض روایات پر تنقیدیں

مولانا فراہی نے بعض آیات کی تفسیر کے دوران بعض روایات پر تنقیدیں کی ہیں اور انہیں بے بنیاد قرار دیا ہے، یا ان کی تاویل کی زد بعض روایات پر پڑی ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

۱۔ سورہ تحریم کی پانچویں آیت ہے: **إِنْ تَسُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**۔ اس آیت میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اس کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت میں تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، مسند احمد اور کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ **صَغَتْ قُلُوبُكُمَا** کی تشریح حضرت ابن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرام سے راغت قلوبکمما کے الفاظ میں منقول ہے۔ رازی نے لکھا ہے: **عدلت ومالت عن الحق وهو حق الرسول**۔ ۴۶ (وہ پھر گئے اور حق سے مائل ہو گئے) (یعنی رسول کے حق سے)۔
لوئی نے لکھا ہے:

”مالت عن الواحد من موافقته ﷺ بحب ما يحبه وكرهه ما يكرهه الى مخالفته“۔ ۴۷

(وہ اس کام سے پھر گئے جو ضروری تھا، یعنی آل حضرتؓ کی موافقت کرتے، جو آپؐ پسند کرتے تھے اسے پسند کرتے اور جو آپؐ ناپسند کرتے تھے اسے ناپسند کرتے، مگر انہوں نے اس کے برعکس کیا۔)

مولانا فراہیؒ کو اس تشریح پر سخت اعتراض ہے۔ انہوں نے اس کا مطلب مالت قلوب کما الی اللہ ورسولہ بتایا ہے اور کلام عرب اور حدیث سے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں کہ صغو کے معنی مالت الی الشیخ کے آتے ہیں نہ کہ میل عن الشیخ کے۔ ان شہادتوں کو نقل کرنے کے بعد مولانا کتب حدیث میں مروی روایات پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جن لوگوں کو حق کی تلاں ہے ان کے لیے یہ شواہد بس ہیں۔ وہ ان کو پاکر پوری طرح مطمئن ہو جائیں گے اور گھڑنے والوں نے روایات و آثار میں جو زہر ملا دیا ہے اس سے ہلاک نہ ہوں گے۔ انہوں نے جب کتاب الہی سے لفظی تحریف کی راہیں بند دیکھیں تو معنوی تحریف ہی کے لیے اپنے حربے ٹھہریے۔“ ۳۸

”یہ ایک بالکل واضح اور صاف تاویل ہے جس میں نہ کسی قسم کا اشکال ہے نہ کوئی شائبہ تکلف۔ پھر نہیں معوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کر کے، جو حضرت بن عباسؓ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعی سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟“ ۳۹

مولانا فراہیؒ نے آیت زیر بحث میں صغو کی غوی تحقیق کرتے ہوئے جو بحث کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ’صفت کی تشریح مالت عن سے کرنا صحیح نہیں، بلکہ صحیح تشریح مالت الی سے ہوگی۔ سین یہ بات ناقابل فہم ہے کہ ’مالت الی کے بعد اللہ ورسولہ پوشیدہ ماننے کی کیا دلیل ہے؟ اگر کوئی شخص آیت کی تفسیر میں پائی جانی والی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور قرآن اور روایات میں تطبیق دیتے ہوئے ’صفت کی تشریح مالت الی اساءة الرسول سے کرے تو اس کی تشریح کو کیوں کر غلط کہا جاسکتا ہے؟ آخر مولانا فراہیؒ نے کس بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو، جو اکثر کتب حدیث میں منقول ہے، یکسر جھوٹی اور زہرا لود قرار دیا ہے، جب کہ وہ خود اس کے

بعض حصوں کو صحیح مانتے ہیں۔

۲۔ 'التفات' کے سلسلہ میں اہم دلائلوں کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا

فرماتے ہیں

"مہا حضار لبعید لیجعلہ أوقع فی القلب اذا حاطب بعد
صیغۃ العائب مثلاً قوله تعالیٰ وان منکم الا وادھا فان
هذا ذکر الاسار وهم المکرون کما قال قبل ذلك ویقول
الانسان ادا مات لسرف اخرج حیا فوربک لنحشرنہم
(أی هؤلاء المکرون) والشیطین ثم لنحضرنہم حول
جہنم حیث وبعد هذه الآيات قال تعالیٰ : یوم نحشر
المتقیب الی الرحمس وفداً فاحتلفوا فی تاویل الوارد،

فقال فریق ہدایم وقل فریق ہو خاص بالمجرمین . ۵۰

(التفات کی ایک ایسی ہیئت بعید کو حاضر کر کے پیش کرنا ہے، تاکہ جب
غائب کے صیغے کے بعد مخاطب کا صیغہ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ موثر
ہو۔ مثلاً رش وبارکی ہے ان منکم الا وادھا یہ انسان کا ذکر ہے
اور اس سے مراد منکرین ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے کی آیتوں میں تذکرہ
ہے۔ ان آیتوں کے بعد اللہ تعالیٰ متقیوں کا ذکر فرماتا ہے۔ یوم
نحشر المتقیب مفسرین نے 'وارد' کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے،
بعض کہتے ہیں کہ یہ تمام انسانوں کے لیے عام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ
یہ مجرموں کے ساتھ مخصوص ہے۔)

اس اقتباس میں اگرچہ صراحت نہیں ہے، لیکن اس کی زردان روایات پر پڑتی
ہے جن میں ہے کہ مومنین اور کافرین سب کو جہنم کے اوپر سے (پل صراط سے ہو کر)
گزرنا ہے۔ اس نقطہ نظر کے اثبات کے لیے جو دلائل دیے گئے ہیں ان میں سے اہم دو
دلائل ہیں: ایک یہ کہ قرآن کے دیگر مقامات پر صراحت ہے کہ پختہ اہل ایمان کو جہنم سے

کوئی سابقہ نہ ہوگا۔ وہ اس سے بہت دور رکھے جائیں گے:

”إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عُهَا مُبْعَدُونَ .
لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ
خَالِدُونَ“۔ (انبیاء ۱۰-۱۰۲)

(رہے وہ لوگ جن کے لیے، ری طرف سے بھائی کا سپہ ہی فیصلہ ہو چکا ہوگا، تو یقیناً اس سے دور رکھے جائیں گے، اس کی سرسراہٹ تک نہ سنیں گے اور وہ ہمیشہ ہمیشہ اپنی من بھائی چیزوں کے درمیان رہیں گے۔)

اور دوسری دلیل یہ کہ لغت میں ’وارد دہا‘ کو جہنم کے اوپر سے گزرنے کے معنی میں لینا صحیح نہیں۔ ۵۱

یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے، اس لیے کہ سورہ انبیاء کی جن آیات کو س دلیل کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ پختہ اہل ایمان کو جہنم سے دور رکھا جائے گا وہ انسانوں کے آخری انجام یعنی جنت یا جہنم میں داخل ہونے کے بعد کا واقعہ ہے۔ آیت: ۱۰۲ اَوْهُمْ فِي مَا اَشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ . صحیح دلیل ہے کہ یہ بیان میدان حشر کا نہیں، بلکہ جنت میں داخل ہونے کے بعد کا ہے۔ اہل جنت کو اس موقع پر جہنم سے دور رکھنے کا مفہوم یہ ہے کہ جنت میں نہ تو غذا ب جہنم کا کوئی اثر پہنچے گا اور نہ اہل جہنم کی چیخ و پکار ان کے عیش و آرام میں خلل انداز ہوگی۔ رہی یہ بات کہ پہلے دخول جنت کی بات کہی گئی ہے، اس کے بعد میدان حشر کا ذکر ہے، تو اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ باغیوں کا آخری انجام بیان کرنے کے فوراً بعد وہ داروں کے بھی آخری انجام کا ذکر کر دے۔ اسلوب قرآن میں یہ تقدیم و تاخیر عام ہے۔ دوسری دلیل بھی صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ’ورود‘ کے معنی صرف داخل ہونے کے نہیں، بلکہ قریب پہنچنے کے بھی آتے ہیں۔ قرآن میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جیسے ”وَلَمَّا وَرَدْنَا مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ“ (القصص ۲۳) (اور جب وہ مدین کے کنوئیں پر پہنچا تو اس نے دیکھا کہ بہت سے لوگ

اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے ہیں۔) ”وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ“. (یوسف ۱۹) (ادھر ایک قافلہ آیا اور اس نے اپنے سقے کو پانی لانے کے لیے بھیجا، اس نے اپنا ڈول ڈالا۔)

ضعیف روایات کا تذکرہ

ایک طرف مولانا فراہی کی، روایات کے سلسلہ میں یہ شدت پسندی ہے، دوسری طرف اگر وہ خود آیات کی تشریح ضعیف اور خلاف نظم روایات سے کرنے لگیں تو یہ تعجب کی بات ہوگی۔ اس سلسلہ کی ایک مثال سطور ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔ ’قبول روایت کے اصولی مباحث‘ کے تحت فرماتے ہیں:

”قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعے کرنے میں، جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود ظنی ہے۔ میں اسے اختیار کر لیتا ہوں، لیکن اس کے عدوہ دوسرے معنی کا بھی مکان رہتا ہے، جیسے سورہ حجر کی آیت ہے ”الْمُفْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ“ (الحجر ۸۹-۹۰) تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرة لوں گا اور المائدة یا عنكبوت دوں گا۔ اس تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن غیر یقینی ہے۔“ ۵۲۔

یہ روایت طبری نے عکرمہ سے نقل کی ہے۔ بعد میں طبری نے حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؓ اور دوسرے لوگوں کے بھی کچھ اقوال بیان کیے ہیں، جن میں الْمُفْتَسِمِينَ سے مراد اہل کتاب لیا گیا ہے اور الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ انھوں نے قرآن (یعنی اپنی آسمانی کتاب تورات و انجیل) کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، کچھ حصوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔ ۵۳۔

بخاریؓ اور ابن کثیرؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی

روایت کی ہے: ”ہم اہل الكتاب جزاء وہ احزاء فآمنوا ببعضہ و کفروا ببعضہ“ ۵۴۔ (ان سے مراد اہل کتاب ہیں کہ انھوں نے اپنی کتاب کو ٹکڑوں میں بانٹ دیا تھا، کچھ پر ایمان لائے اور کچھ پر ایمان نہیں لائے۔)

مولانا فراہی نے آیت زیر بحث کی تفسیر میں عکرمہ کی جو روایت اختیار کی ہے وہ نہ صرف ناقابل قبول معلوم ہوتی ہے، بلکہ تطہیم قرآن کے بھی خلاف ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر زیادہ بر محل اور موافقہ تطہیم ہے۔ مولانا امین احسن اصلحی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی یہ تشریح کی ہے:

”اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت ۸۷ — ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمہیں سبع مثانی اور قرآنِ تطہیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اتار تھا جنہوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنہوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی تورات کی ترتیب بھی بدل ڈالی اور اس کو مختلف اجزاء میں تقسیم کر کے سب کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورہ نعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے، دوسرے سمائی صحیفوں کے یہ لفظ ’قرآن‘ کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورہ رعد کی آیت ۳۱۔“ ۵۵۔

خود ساختہ شان نزول

ایک طرف مولانا فراہی اسباب نزول کے سلسلہ کی روایات کو قرآن کے معنی، نظم اور فہم میں رکاوٹ قرار دیتے ہوئے شان نزول کو خود قرآن سے اخذ کرنے پر زور دیتے ہیں، دوسری طرف بعض مقامات پر ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خود نزول آیات کا ایسا پس منظر بیان کرتے ہیں جس میں بے جا تکلف محسوس ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی آیات

کی تشریح یہ خوبی ہو سکتی ہے۔ مثلاً سورہ تحریم کی آیت ۴: ”إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ“ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب محمد ﷺ نے افشائے راز پر کسی قدر ناخوشی کا اظہار فرمایا اور کچھ کھینچے کھینچے سے ظاہر ہوئے تو ان دونوں بیویوں پر یہ بات شاق گزری اور ان میں ایک طرح کا جذبہ غیرت و حمیت بھڑک اٹھا۔ ہر چند کہ یہ جذبہ ہر جگہ و مقام میں پسندیدہ نہیں ہے، لیکن باعزت و شریف طبائع کے اندر یہ ایسا فطری جذبہ ہے کہ ایسے مواقع پر اس کا دبا رہنا نہایت ہی مشکل ہے۔ پس، جیسا کہ میاں بیوی کی باہمی زندگی میں عام طور پر

ہوتا ہے، یہ دونوں بیویاں بھی آپ سے روٹھ گئیں“ ۵۶

اس اقتباس میں یہ باتیں کہ ”آں حضرت ﷺ کچھ کھینچے کھینچے سے ظاہر ہوئے۔“، ”دونوں بیویوں میں ایک طرح کا جذبہ غیرت و حمیت بھڑک اٹھا۔“، ”دونوں بیویاں آپ سے روٹھ گئیں“ کس آیت کے بین السطور سے معلوم ہوتی ہیں؟ کیا ان کے بغیر یہ تشریح ممکن نہیں؟ اگر ہے تو بلا ضرورت آں حضرت ﷺ اور ازواج مطہرات کی طرف ایسی باتیں منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ قابل توجہ بات یہ ہے کہ روایات میں اس قسم کی تصریحات مذکور نہیں ہیں۔

روایات سے غلط استشہاد

مولانا فراہی نے اپنی بعض تاویلوں پر روایات سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن کتب حدیث و تفسیر سے رجوع کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے روایات کو صحیح طریقے پر نقل نہیں کیا ہے، یا ان سے صحیح استنباط نہیں کیا ہے، یا ان کا صحیح مفہوم نہیں بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ حدّ زنا کے سلسلہ میں مولانا کا خیال ہے کہ بکر (غیر شادی شدہ) اور ثیب (شوہر دیدہ) دونوں کے لئے سو (۱۰۰) کوڑے ہیں، لیکن اگر حد کے بعد بھی وہ

نہ مانیں اور پھر گنہگار تکاب کریں تو انہیں رجم کیا جائے گا اور مفسدین فی الارض کی سزا دی جائے گی، جس کا تذکرہ سورہ مائدہ ۳۳ میں ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے جو دلائل دیے ہیں ان میں صحیح مسلم کی ایک روایت بھی ہے۔ اسے انہوں نے یوں بیان کیا ہے:

”وفی صحیح مسلم أنه لم يعلمواهل كان الرجم قبل آية
الحلده او بعدھا؟“ ۵۷

(صحیح مسلم میں ہے کہ صحابہ کو معلوم نہیں تھا کہ رجم کا حکم آیت جلد کے
نزول کے بعد دیا گیا تھا یا پہلے؟)

یہ روایت، جس کا مولانا فراہی نے حوالہ دیا ہے، صحیح مسلم میں یوں ہے:

”عن أسى اسحاق الشيبانى قال: سألت عبد الله بن أبى أوفى:

هل رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، قال

قلت: بعدما أنزلت سورة النور أم قبلها؟ قال لا أدري. “ ۵۸

(ابو اسحاق شیبانی فرماتے ہیں میں نے حضرت عبد اللہ بن ابی اوفیٰ سے

دریافت کیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے رجم کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا

ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ سورہ نور کی آیت نازل ہونے کے بعد یا اس

سے پہلے؟ فرمایا: مجھے نہیں معلوم۔)

اس روایت سے صرف ایک صحابی کی لاعلمی کا پتا چلتا ہے، مگر مولانا فراہی نے

اسے جس انداز سے پیش کیا ہے اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کو اس کا علم نہیں تھا۔

۲۔ مولانا فراہی نے اپنے الفاظ میں ایک حدیث نقل کی ہے:

”لا وصية في أكثر من ثلث و الثلث أكثر“ پھر فرماتے ہیں۔

”هذا مستنبط من تقسيم الله تعالى ماترکه المیت في ثلاثة

أقسام: و رثة و دين و وصية، و اذالم يكن المقدار منصو صالم

يجزم النبي صلى الله عليه وسلم، بل أشار الى أن

الاقتصار على الثلث أقرب الى حفظ المقصود، و من هذه

الأحكام فان آية التوريث نزلت في حقوق الوالدين، كما
 يظهر من سياق السورة، والحديث لا يشرع حكماً عاماً، فانه
 في رحل معين ولم يعلم من احواله كم يكون ذينه“ ۵۹
 (یہ اس آیت سے مستنبط ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ترکہ میت کو تین
 حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک حصہ وارثین کے لیے، دوسرا ادائیگی قرض
 کے لئے اور تیسرا وصیت کے لئے۔ چونکہ قرآن میں مقدار کی تعیین
 نہیں کی گئی ہے، اس لئے نبی ﷺ نے بھی اس کی تعیین نہیں فرمائی، بلکہ
 صرف اشارہ فرمایا کہ ایک تہائی پر اکتفا کرنا معنی مراد سے زیادہ قریب
 ہے۔ سورہ کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت توریث حقوق والدین
 کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اور حدیث میں عام حکم نہیں بیان کیا گیا
 ہے، بلکہ وہ ایک متعین صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور ان کے
 حالت کا علم نہیں کہ معلوم ہو کہ ان پر کتنا قرض تھا؟)

اس بیان سے ایسا لگتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے الثلث کثیر، جس صحابی
 کے بارے میں فرمایا تھا اس کے حالات کا کچھ علم نہیں کہ معلوم ہو سکے کہ اس پر قرض
 کیا تھا تو کتنا؟ لیکن بات ایسی نہیں ہے۔ یہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی مشہور
 حدیث ہے، جسے بخاری، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اس میں
 انہوں نے بتایا ہے کہ میں حجۃ لوداع کے موقع پر مکہ میں بیمار ہو گیا۔ آنحضرتؐ میری
 عیادت کے لیے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا کہ میری صرف ایک لڑکی ہے۔ اس
 لیے میں اپنے پورے مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض
 کیا: تو آدھے مال کی وصیت کر دوں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: پھر ایک
 تہائی کی؟ تو آپؐ نے فرمایا: الثلث والثلث کثیر (ہاں ایک تہائی بہت ہے) اس موقع
 پر آپؐ نے مزید فرمایا:

”انک ان تدع ورثتک أغیاء خیر من ان تدعہم

عَالَتَيْكَفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ “ ۶۰

(تم اپنے وارثین کو مال دار چھوڑو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ تمہارے

بعد محتاج ہو جائیں اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث حضرت سعد بن ابی وقاص کے بارے میں ہے اور ان

کے سلسلہ میں یہ کہنا کہ ان کے حالات کا علم نہیں، عجیب سی بات ہے۔ حضرت سعدؓ کی

ابتدائی زندگی اگرچہ تنگ حالی کی تھی، لیکن بعد میں جب انہیں خیبر کی مفتوحہ اراضی میں

جاگیر مل گئی تھی ۶۱ تو وہ صاحب ثروت ہو گئے تھے۔ صحیح مسلم کی روایت میں صراحت ہے

کہ انہوں نے حضورؐ سے صدقہ کی اجازت چاہتے ہوئے عرض کیا ”اَنَّا رَجُلٌ

ذُو مَالٍ“ ۶۲ (میں مال دار آدمی ہوں) معلوم ہوا کہ وہ حجۃ الوداع کے موقع پر مال دار

تھے، اس لئے ان کے سلسلہ میں بلا ثبوت قرض فرض کر لینا صحیح نہیں۔

۳۔ سورہ فیل میں لفظ ’طیر‘ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں

تین روایتیں (عکرمہ، سعید بن جبیر اور ابن عباس سے) ایسی نقل کی ہیں جن سے چڑیوں کا

شکاری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ سعید بن جبیر کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”طيراً ابابیل:

طير خضر لها من اقيصر صفر تختلف عليهم“ اس کا مطلب مولانا یہ بتاتے ہیں:

فيه تصريح بانها كانت تأكلهم. ۶۳ (اس میں صراحت ہے کہ وہ چڑیاں ان کا

گوشت کھاتی تھیں) اس روایت میں مولانا فرماتے ہیں: تختلف عليهم کو من اقيصر

صفر سے متعلق مان کر یہ مطلب نکال لیا کہ ان پرندوں کی چونچیں ان پر بار بار آتی تھیں،

یعنی وہ ان کا گوشت کھاتی تھیں اور یہ بات مشاہدہ عینی ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ

انہوں نے لکھا ہے: وان من اقيصرها الصفر كانت تختلف عليهم لا يَكُونُ الابروية

العين ۶۴ (یعنی ان کی زرو چونچیں ان پر بار بار آتی تھیں، یہ بیان مشاہدہ ہی پر ممکن ہے)

حالاں کہ اس روایت میں تختلف عليهم واضح طور پر طیر سے متعلق ہے۔ یعنی وہ

پرندے بار بار ان پر آتے تھے۔ تختلف عليهم سے گوشت کھانے کا مفہوم نکالنا کسی

طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

حاصل بحث:

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر قرآن میں تفسیری روایات جتنی اہمیت کی مستحق تھیں مولانا فراہی نے انہیں اتنی اہمیت نہیں دی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تفسیری روایات کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ غٹ و سمین پر مشتمل ہے۔ اس کا بڑا حصہ ضعیف اور موضوع ہے، لیکن اس بنیاد پر تمام تفسیری روایات سے صرف نظر کر لینا بھی صحیح نہیں۔ عموماً مکتب فراہی کی طرف سے اس موقف کی تائید میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے

”ثلاثة كتب لا أصل لها: المغارى والملاحم والتفسير“ ۲۵

(تین قسم کی کتابوں کی کوئی اصل نہیں مغازی، ملاحم اور تفسیر۔)

لیکن، جیسا کہ واضح ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ تفسیر کا سارا ذخیرہ ہی بے اصل ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ ضعیف، موضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اس بات کے قائل تمام علماء ہیں۔ علامہ زرکشی نے امام احمد کے مذکورہ قول کی تشریح ان کے بعض شاگردوں کے حوالے سے یہ کی ہے

”قال المحققون من أصحابه مراده أن العالب أنه ليس

لها أساس يدصحاح متصله، والا فقد صحح من ذلك كثير،

كفسير الظلم بالشرك في آية الأنعام والحساب اليسير بالعرض

والقوة بالرمي في قوله واعدوا لهم ما استطعتم من قوة. ۲۶

۲۶ امام احمد کے بعض محقق شاگردوں نے کہا ہے کہ ان کے اس قول سے

مراد یہ ہے کہ تفسیر کی بیش تر روایات صحیح متصل سندوں سے مروی نہیں

ہیں، ورنہ صحیح روایات کی تعداد بھی کافی ہے۔ مثلاً وہ روایت جو آیت

الانعام میں، اردلفظ ’شرك‘ کی تفسیر ظلم سے کرتی ہے، یا وہ روایت جو

آیت ’حساب يسير‘ کی تفسیر عرض سے کرتی ہے، یا وہ روایت جو آیت

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة کی تفسیر رمی سے کرتی ہے۔)

یہ نقل کرنے کے بعد علامہ سیوطی فرماتے ہیں:

”الدى صح من ذلک قليل جداً، بل أصح المرفوع منه فى غاية القلة.“

(صحیح روایات بہت کم ہیں، بلکہ صحیح ترین مرفوع روایت تو نہتائی قلیل ہیں۔)

اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ تفسیر سے متعلق روایات میں بڑی تعداد میں ضعیف اور موضوع روایات شامل کر دی گئی ہیں، پھر بھی صحیح روایات کا ذخیرہ کم نہیں ہے۔ یہ ذخیرہ بڑا قابل قدر ہے۔ اس سے تفسیر قرآن میں استفادہ کرنا چاہیے۔

☆☆☆

حواشی و مراجع

- ۱ امام حمید الدین فراہی، تفسیر نظام القرآن، ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ۹۹۰ء، (مقدمہ) ص ۳۹۔
- ۲ علامہ عبدالحمید فراہی، التکمیل فی اصول التاویل، الدائرۃ الحمیدیۃ، ۱۱۴۱ھ، الطبعة الثانیہ ص ۶۶ و ص ۶۹، تفسیر نظام القرآن (کوثر)، ص: ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۵۲، (کافرون) ص: ۲۸۱ وغیرہ
- ۳ مولانا امین احسن اصلاحی، مضمون ”مولانا فراہی اور حدیث“ ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، ص ۸۶، نیز دیکھیے، ص: ۹۷۔
- ۴ شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، ج ۹، ش: ۲، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۰ء و جنوری تا مارچ ۱۹۹۱ء، (یہ مقالہ زیر نظر مجموعہ میں شامل ہے)
- ۵ تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) ص ۳۵۔
- ۶ ایضاً ص: ۳۸
- ۷ ایضاً ص ۳۹
- ۸ ایضاً ص ۳۹
- ۹ ایضاً ص ۴۰
- ۱۰ ایضاً (کوثر) ص ۲۵۱۔
- ۱۱ الشاطبی، بحوالہ جمال الدین القاسمی، تفسیر القاسمی، ج: ۱، ص: ۱۳۳۔
- ۱۲ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، المعروف بہ تفسیر الطبری، دارالمعارف مصر، تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، ج ۱، ص ۷۳-۷۴۔
- ۱۳ مولانا فراہی اور مولانا امین اصلاحی کے مابین اختلاف کی بعض مثالیں اس مقالہ میں بھی ذکر کی گئی ہیں، مثلاً آیت المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین اور آیت ان شانئک هو الابدتو کی تاویل میں اختلاف۔ مزید مثالوں کے لیے

ملاحظہ کیجئے مولانا سلطان احمد اصلاحی کا مقالہ 'تفسیر اصلاحی کے غیر فراہی عن صر'
مشمولہ خصوصی شمارہ شش ماہی سوم اقرآن علی گڑھ مولانا امین احسن اصلاحی نمبر

تفسیر نظام اقرآن (ذاریات)، ص ۱۰۷	۱۴
ایضاً (مرسات)، ص ۲۳۰-۲۳۱	۱۵
ایضاً (کوثر)، ص ۳۵۲	۱۶
ایضاً (عبس)، ص ۴۵۸	۱۷
ایضاً (فیل)، ص ۳۸۳	۱۸
ایضاً (عبس)، ص ۲۷۰	۱۹
مولانا حمید الدین فراہی: بیچ کون ہے؟ ترجمہ مولانا امین اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، سراے میر، اعظم گڑھ، طبع اوس، ص ۱۳۹	۲۰
تفسیر نظام القرآن (فیل) ص ۴۰۳	۲۱
ایضاً، ص ۳۸۲	۲۲
ایضاً (تحریم)، ص ۱۷۹	۲۳
ایضاً، ص ۱۷۵، ۱۷۲	۲۴
ایضاً (عبس) ص ۲۷۰	۲۵
ایضاً (فیل) ص ۳۹۰	۲۶
ایضاً (الین) ص ۳۳۱	۲۷
ایضاً (لہب) ص ۵۰۳	۲۸
ایضاً (کوثر) ص ۴۱۷	۲۹
ایضاً، ص ۴۱۸	۳۰
ایضاً، ص ۴۱۸	۳۱
ایضاً، ص ۴۲۱	۳۲
ایضاً (مقدمہ)، ص ۳۷ نیز دیکھیے ص ۳۸	۳۳

- ۳۴ ۳۸ ۳۸
- ۳۵ مولانا فراہی، اسباب انزول (مخطوطہ) بحوالہ ڈاکٹر معین الدین اعظمی، الفرائی
و اثرہ فی تفسیر القرآن (شعبہ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کا مقالہ۔
۱۹۶۸ء) ص ۱۵۷-۱۵۸
- ۳۶ تفسیر نظام القرآن (تحریم) ص ۱۶۷
- ۳۷ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، کتاب الایمان و لذورہ، کتاب اطلاق تفسیر این کثیر، المکتبۃ
التجاریۃ الکبریٰ مصر، ج ۴، ص ۳۸۷-۳۸۸
- ۳۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم) ص ۱۷۰
- ۳۹ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔
- ۴۰ تفسیر نظام القرآن (لہب) ص ۲۹۳
- ۴۱ الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، دار المعرفۃ، بیروت، طبع دوم، ج ۱، ص ۳۲
- ۴۲ تفسیر نظام القرآن (عبس) ص ۲۵۳
- ۴۳ ایضاً (ہب) ص ۵۰۹-۵۱۰
- ۴۴ ایضاً (کوثر) ص ۴۵۴-۴۵۵
- ۴۵ مولانا امین احسن اصلاحی، تدریس قرآن، تاج کمپنی، دہلی، ج ۹، ص ۵۹۰
- ۴۶ فخر الدین رازی، مفتاح الغیب المعروف بہ التفسیر الکبیر، المطبعۃ العامۃ الشرفیۃ،
مصر، ۱۳۰۸ھ، ج ۸، ص ۱۶۵
- ۴۷ آلوسی، روح المعانی، الطبعة المنیریۃ مصر، ج ۲۸، ص ۱۵۲
- ۴۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم) ص ۱۷۸
- ۴۹ ایضاً ص ۱۷۹
- ۵۰ المعتم عبد الحمید الفرائی، اسالیب القرآن، الدائرۃ الحمیدیۃ سرائے میر اعظم گڑھ،
طبع اول ۱۳۸۹ھ، ص ۲۲
- ۵۱ مولانا ضیاء الدین اصداقی نے آیت کا خطاب مجرمین سے ہونے کے متعدد دلائل

- دئے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے معارف ج. ۶، ۷، ش. نمبر، جولائی ۱۹۵۵ء۔ مضمون: آیت
 ۴۲-۲۷ ص. صحیح تاول، ص. ۴۲-۲۷
- ۵۲ التکمیل فی اسون التاویل، ص: ۶۹
- ۵۳ تفسیر الطبری، ج. ۱۴، ص ۳۳، ۳۴
- ۵۴ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الحج، تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر،
 ۱۳۵۶ھ، ج. ۲، ص ۵۵۸
- ۵۵ تذکر قرآن، ج. ۳، ص ۲۵۰
- ۵۶ تفسیر نظام القرآن (تحریم) ص: ۱۷۱
- ۵۷ عبدالحمید افراہی، احکام الاصول باحکام الرسول، (مخطوطہ)، بحوالہ افراہی و اثرہ فی
 تفسیر القرآن، ص ۱۷۸
- ۵۸ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا
- ۵۹ احکام الاصول، حوالہ بالا
- ۶۰ صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب ان یتروک ورثۃ اغنیاء
- ۶۱ حاجی معین الدین ندوی، مہاجرین، دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۵۱ء، ج. ۱، ص ۳۶
- ۶۲ صحیح مسلم، کتاب الوصیۃ
- ۶۳ عبدالحمید فرہاہی، تفسیر سورۃ الفیل (عربی) الدائرۃ الحمیدیۃ، سرانے میر اعظم گڑھ، ص ۲۳
- ۶۴ حوالہ بالا، ص: ۲۳
- ۶۵ البرہان فی علوم القرآن، ج: ۲، ص ۱۵۶۔ اس قول کو مولانا امین احسن اصلاحی نے
 اپنے مضمون 'مولانا فرہاہی اور حدیث' (معارف فروری ۱۹۴۲ء، ص ۹۷-۹۸) اور
 مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے اپنے مضمون 'مولانا فرہاہی کا طریقہ تفسیر، تحقیقات اسلامی،
 ج: ۸، ش. نمبر ۴، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۹ء میں نقل کیا ہے۔
- ۶۶ البرہان فی علوم القرآن، ج: ۲، ص: ۱۵۶، نیز ملاحظہ کیجئے جلال الدین السيوطی،
 لا تقان فی علوم القرآن، ص: ۱۷۸-۱۷۹

حدیث منہی

مولانا فراہیؒ کے مدبر و تحقیق کا محور قرآن تھا۔ انہوں نے خاص طور پر نظم قرآن کا نظریہ پیش کیا اور اس کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس لیے لازمی بات تھی کہ ان کی تحریریں قرآنیات ہی سے متعلق ہوں اور ان میں حدیث یا دوسرے علوم کا تذکرہ کم ہو۔ لیکن حدیث کے سلسلہ میں ان کے بعض خیالات کو بنیاد بنا کر بعض حلقوں کی طرف سے یہ شبہ پیش کیا جانے لگا کہ وہ حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات یہاں تک آگے بڑھی کہ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی کو ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ میں ایک تردیدی مضمون لکھنا پڑا۔ جس میں انہوں نے دلائل کے ساتھ اس شبہ کی تردید کی۔

مولانا فراہیؒ کا نظریہ حدیث

حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کا نظریہ کیا تھا؟ مولانا امین احسن اصلاحی نے، جو عرصہ تک ان کی صحبت میں رہ چکے تھے، تفصیل سے اس کی وضاحت کی ہے۔ یہاں ان کی تحریر کے کچھ اقتباسات نقل کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ ان کی حیثیت صاحب البیت کی ہے۔ مولانا نے تفسیر نظام القرآن کے شروع میں ’مصنف کے مختصر حالات زندگی‘ کے عنوان سے ایک مضمون سپرد قلم فرمایا ہے۔

اس میں ’مولانا حمید الدین اور علم حدیث‘ کی سرخی کے تحت رقم طراز ہیں:

”میں پورے چھ سال ان کی صحبت میں شب و روز رہا ہوں۔ اس چھ سال کی صحبت میں شاید ہی کوئی صبح و شام ایسی گزری ہو جس میں مجھے علمی و مذہبی اور ادبی و سیاسی مسائل پر ان سے کھل کر بحث کرنے اور ان کے خیالات معلوم کرنے اور اپنے شبہات ان کے سامنے پیش کرنے کا

موقع نہ ملے ہو۔ میں پورے وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ مجھے کبھی ان کی صحبت میں یہ گم بھی نہیں سزا کہ مولانا حدیث کے بارے میں اس نقطہ نظر سے کوئی مختلف نقطہ نظر رکھتے ہیں جو محققین امت کا ہے۔ انہوں نے حدیث کی تمام معتبر کتابوں کو نہایت تحقیق و تنقید کے ساتھ پڑھا تھا۔ وہ ہمیشہ احادیث کو قرآن سے مستنبط سمجھتے تھے۔“

”مولانا اپنی ہر بحث میں حدیث سے اسی طرح استدلال کرتے ہیں جس طرح ہمارے دوسرے محقق علماء کرتے ہیں اور اگر کہیں کسی حدیث پر تنقید کرتے ہیں تو اس مقصد کے لیے انہی اصولوں و رکوسٹیوں کو استعمال کرتے ہیں جن اصولوں اور رکوسٹیوں کو ہمارے ناقدین حدیث استعمال کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں کہیں بھی وہ اپنی خواہشوں اور اپنے ذاتی آراء و افکار کو دخل انداز ہونے کا موقع نہیں دیتے۔ میں نے چھ سال ان کی صحبت میں رہ کر حدیث کے متعلق ان کا نقطہ نظر جو کچھ سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ سنت کو قرآن کے بعد اسی طرح دین کا دوسرا ماخذ سمجھتے ہیں جس طرح ساری صحیح العقیدہ مسلمان سمجھتے ہیں۔ البتہ وہ علمائے محققین کی طرح روایات کے قبول کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ تفسیری روایات کے بارے میں وہ خصوصیت کے ساتھ بہت زیادہ محتاط تھے۔ ان روایات کو وہ ہرگز قبول نہیں کرتے تھے جو صریحاً قرآن کے خلاف پڑتی تھیں۔ تفسیر میں وہ اصل الاصول خود قرآن کے الفاظ، اس کے سیاق و سباق اور اس کے نظم کو قرار دیتے تھے۔ اس کے بعد جبنا وہ احادیث و روایات کو لاتے تھے۔ اس اصول پر عمل پیرا ہونے کے باوجود مجھے نہیں معلوم کہ انہوں نے کسی آیت کی تاویل کسی صحیح حدیث کے خلاف کی ہو۔ اگر کہیں ان کو کسی صحیح حدیث سے مجبوراً اختلاف کرنا پڑا ہے تو انہوں نے تنقید حدیث کے اصول سامنے رکھ کر اس پر تنقید کی

ہے اور اپنے اختلاف کے وجوہ داخل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔“ ۳۔ انہوں نے مولانا کے اتباع سنت اور عمل بالحدیث کا غایت درجہ اہتمام کرنے کا

بھی تذکرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”عمل میں بھی وہ نہایت سخت متبع سنت تھے۔ میں ان کی صحبت میں اکثر یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ عملی مسائل میں علامہ ابن قیم کی زدالمعدودہ زیادہ پیش نظر رکھتے ہیں۔ مولانا کا طرز فکر بالکل حکیمانہ تھا۔ اس وجہ سے سابقہ پڑنے سے پہلے میرا گمان ان کے بارہ میں یہ تھا کہ وہ کم زکم فروعی مسائل میں زیادہ جزر سی اور خوردہ گیری سے کام نہ لیتے ہوں گے، لیکن اتباع سنت کے معاملے میں وہ اپنا اور اپنے شاگردوں اور دوستوں کا توجزیات پر بھی احتساب کرتے تھے۔ بعض مرتبہ نئے تعبیر یافتہ حضرت سے اس طرح کے معاملات میں بد مزگی بھی ہو جایا کرتی تھی۔“ ۴۔ خود مولانا فرمائی مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں رقم طراز ہیں

”میری خواہش یہ نہیں ہے کہ جو کچھ قرآن سے تعلق رکھتا ہے وہ سب کا سب اس کتاب میں جمع کر دوں۔ میرے پیش نظر تو ایک ایسی تالیف ہے جو بنیاد و مرکز کا کام دے اور جو نقطہ اعتدال اور قول فیصل کی حیثیت سے نمودار ہو۔ اس لیے میں نے صرف اتنے ہی پر اکتفا کیا ہے جتنی قرآن میں ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ جو کچھ میں نے چھوڑ دیا ہے اس کا منکر ہوں۔ امام بخاری نے اپنی کتاب میں صرف وہ روایتیں جمع کی ہیں جو ان کے اصول پر پوری اتری ہیں اور بہت سی صحیح روایتیں چھوڑ دی ہیں، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ان کے منکر ہیں۔“ ۵۔

مولانا فرمائی کے نظریہ حدیث کے بارے میں اوپر مولانا امین احسن اصلاحی کے خیالات اور تاثرات پیش کیے گئے ہیں۔ آئندہ سطور میں قرآن کو خود مولانا فرمائی کی تحریروں سے ان کا نقطہ نظر معلوم ہو جائے گا۔

حدیث کے موضوع پر ایک تشنہ تکمیل تصنیف

مولانا فراہی کی ان تصنیفات میں، جو پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکیں اور جن کی صرف چند فصیں اور کچھ یادداشتیں ہی وہ تحریر کر سکے، ایک اہم تصنیف حدیث کے موضوع پر بھی ہے جس کا نام 'احکام الاصول بأحكام الرسول' ہے۔

مولانا کی تصنیف "التکمیل فی اصول التاویل" کی ابتداء میں ایک اقتباس ہے، جس میں انہوں نے مذکورہ کتب اور احکام الاصول کے درمیان فرق بتایا ہے۔ اس میں مؤخر الذکر کتب کے بارے میں لکھا ہے:

”اس میں استنباط مسائل کے اصولوں سے بحث کی گئی ہے اور اس کے

تمام تر دلائل حدیث سے ماخوذ ہیں۔“

اسی طرح مولانا نے ان لوگوں پر نقد کرتے ہوئے، جو براہ راست معنی قرآن میں تدبیر کی کوشش نہیں کرتے اور بے خوف و خطر قرآن کی تفسیر حدیث سے کرنے لگتے ہیں، لکھا ہے:

”انھیں چاہیے تھ کہ وہ حدیثوں کی تاویل قرآن کی روشنی میں کریں، اس لیے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بہت سی روایتیں بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں، لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ قرآن مرکز کی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں، جیسا کہ تم اس کی تفصیل ہماری کتب 'احکام الاصول بأحكام الرسول' میں پاؤ گے۔“

مولانا امین احسن اصدا حجتی نے اس کتب کے بارے میں لکھا ہے:

”اس میں مولانا اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ نبیؐ نے جو

تعلیمات اور ہدایات دی ہیں وہ تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں۔“

کاش دوسری ناقص تصنیفات کے ساتھ اس کتاب کی اشاعت بھی ہوگئی ہوتی تو حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہی کی مزید تحقیقات سامنے آتیں۔ اے بالف یہاں مولانا کی مطبوعہ تحریروں کی روشنی میں حدیث کے سلسلہ میں ان کے خیالات، تحقیقات اور نتائج فکر پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ پہلے مولانا کی ان تحقیقات اور نتائج فکر کو بیان کیا جائے گا جو حدیث کے طالب علم کے لیے اہمیت کی حامل اور انتہائی قیمتی ہیں۔ بعد میں بعض ان تسامحات کی طرف اشارہ کیا جائے گا جو حدیث کے سلسلہ میں مولانا سے صادر ہوئی ہیں۔

مفردات قرآنی کی تشریح حدیث سے

مولانا فراہی قرآنی الفاظ کے معنی متعین کرنے میں جہاں اس لفظ کے دوسرے قرآنی استعمالات سے مدد لیتے اور اشعارِ جاہلیت سے استشہاد کرتے ہیں، وہیں احادیث کو بھی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ بعض جگہ اگر دوسرے مفسرین سے اختلاف کرتے ہیں تو وہاں بھی اپنے دلائل میں قرآن، عربی زبان کے استعمالات اور اشعارِ جاہلیت کے ساتھ احادیث پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) آل: قرآن میں لفظ آل بہت سی جگہوں پر آیا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے کہ ”یہ اہل کی طرح ہے اور اس کا اطلاق اہل خاندان اور اعوان اور انصار پر بھی ہوتا ہے۔“ استشہاد میں نابغہ کا ایک شعر پیش کیا ہے۔ قرآنی مثالوں میں درج ذیل مثالیں پیش کی ہیں:

”وَحَاقَ بِالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ“ (مومن، ۴۵)

”وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ.“

(الاعراف، ۱۳۰)

”وَادَّانُجَيْنُكُمْ مِّنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ

الْعَذَابِ.“ (الاعراف، ۱۴۱)

پھر لکھا ہے

”قرآن میں فرعون کی اولاد کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ بہ ظاہر وہ لا ولد تھا۔ ان آیتوں میں آل قوم کے معنی میں ہے۔ اس لیے کہ فرعون کی پوری قوم بنی اسرائیل پر ظلم ڈھاتی تھی اور اللہ تعالیٰ کا عذاب بھی فرعون کی پوری قوم پر آیا۔ اسی طرح آیت: ”وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ“ (البقرة: ۲۴۸) میں مراد موسیٰ اور ہارون علیہما السلام کی قوم ہے، اس لیے کہ جس وقت صموئیل نبی نے یہ بات کہی تھی اس وقت بنی اسرائیل فرقوں اور قبیلوں میں بٹ چکے تھے اور خدمتِ کینیسہ کی ذمہ داری ہارون علیہ السلام کی قوم پر تھی۔ اگر یہ کہا جائے کہ آل موسیٰ و آل ہارون کو موسیٰ اور ہارون کی اولاد کے معنی میں کیوں نہ لیا جائے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ آل ہارون موسیٰ میں ان کی قوم کے ساتھ وہ اور ان کی اولاد بھی شامل ہے۔“

اس کے بعد حدیث سے یہ دلیل دی ہے:

”حدیث میں ہے: لَقَدْ أُعْطِيَ مِزْمَارًا مِنْ مِزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ“ ۹

یہاں آل داؤد میں داؤد علیہ السلام کے ساتھ معتقین بھی شامل ہیں“ ۱۰

(۲) الأبتور۔ یہ لفظ سورہ کوثر کی آخری آیت ”إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ“ میں

آیا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے: ”ابتور، بتر سے صفت کا صیغہ ہے، بتر کے معنی کاٹنے کے ہیں۔ یہ لفظ عربی زبان میں مختلف طریقوں سے استعمال ہوا ہے“ اس کے بعد اس لفظ کے مختلف استعمالات بتاتے ہوئے دو حدیثیں بھی نقل کی ہیں: ”قربانی والی حدیث میں ہے: انه نهى عن المبتورة“ (آپ نے دم بریدہ جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے) حدیث میں ہے: كل امرئ ذي بال لم يبدأ بسم الله فهو أبتر. ۱۲ (جو ابھم کام اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جائے وہ ابتر ہے) اس طرح مختلف استعمالات بتانے اور ان کے

درمیان معنوی ربط کی طرف اشارہ کرنے کے بعد مذکورہ سورت میں اس کے معنی کی تعیین یوں کی ہے

”اسی بنا پر قارہ نے ابتر کے معنی حقیر و ذلیل کے بتائے ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ مقطوع کے معنی سے چل کر صغیر و قصیر کے معنی میں آیا، پھر یہ بے یار و مددگار اور حقیر و ذلیل کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔“ ۳۱

(۳) الاتقاء: اس لفظ کے مختلف صیغے قرآن میں آئے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک آیت ہے: **أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهُ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**۔ (الزمر: ۲۴) اس کی تشریح میں مولانا نے لکھا ہے: ”وقی، یقی سے افتعال کا صیغہ ہے، مجرد متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے جیسے ”فَوَقَّهْمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ“ (الدھر: ۱۱) البتہ افتعال کا صیغہ متعدی بہ یک مفعول ہوتا ہے۔“ پھر اس کے عربی زبان میں مختلف استعمالات اور نابغہ کے شعر سے استشہاد کرتے ہوئے ایک حدیث پیش کی ہے ’وَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ‘ ۳۲ (جہنم سے بچنے کی کوشش کرو، خواہ کھجور کا ایک ٹکڑا ہی دے کر) مولانا نے ’الاتقاء کے قرآن میں مختلف استعمالات بتائے ہیں، لیکن ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ۳۵

(۴) کفر: یہ لفظ قرآن میں بے شمار جگہوں پر آیا ہے۔ اس کی تشریح میں مولانا نے لکھا ہے: ”یہ باب نصر سے ہے جس کے معنی چھپانے کے ہیں۔“

استشہاد میں لبید اور ثعلبہ کے اشعار پیش کیے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں: ”کفر کا مطلب ہے نعت کا انکار کر کے اسے چھپانا۔ اس کی ضد شکر آتی ہے۔ ارشاد باری ہے: **إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** (الدھر: ۲) دوسری جگہ ہے: **أَلَا إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ**۔“ (ہود: ۶۸) اور دعائے قنوت میں ہے: **۱۶. وَنَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ** ۳۶

(۵) المن: بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے کے بعد انہیں اللہ تعالیٰ نے جن

غذاؤں سے نوازا تھا ان میں سے ایک 'من' ہے۔ قرآن میں متعدد مقامات پر اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس لفظ کی تشریح میں مولانا فراہی نے لکھا ہے: ”یہ لفظ اہل کتاب سے ماخوذ ہے۔ یہ عربوں میں معروف تھا۔“ استشہاد میں اعشی کا شعر پیش کیا ہے۔ پھر کتاب خروج کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس لفظ کا اشتقاق اہل کتاب کو معصوم نہ تھا۔ غالب گمان یہ ہے کہ اسے 'من' اس لیے کہتے ہیں کیوں کہ وہ انہیں ان کے رب کی طرف سے بطور من (احسان) ملا تھا۔ پھر لکھتے ہیں:

”س کی تائید حدیث سے ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ”الکفامة من المن“ ۱۸ یعنی لفظ 'من' کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے جو لوگوں کو بیابانی زمین سے بطور احسان الہی حاصل ہوتی ہیں۔“ ۱۹

(۶) ید۔ سورہ ابی لہب کی پہلی آیت ہے ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ“ اس میں ’یدین‘ سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں۔ مولانا فراہی اس سے اعوان و انصار مراد مانتے ہیں اور استدلال میں ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”اگر اشارات فہم حقیقت کے لیے کافی ہیں تو یدین سے اعوان و انصار کو مراد لینا نہایت واضح بات ہے۔ کیوں کہ عرب اعوان و انصار کو ید کہتے ہیں۔ آل حضرت ﷺ کا ارشاد ہے۔ ”وہم ید علی من سواہم“ ۲۰ (اور وہ غیروں کے مقابل میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں) باقی رہا اس سے علم و عمل کے ہاتھ مراد لینا، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، تو میرے نزدیک یہ بالکل لغت کے خلاف ہے اور محض تفسیر بالرأے ہے“ ۲۱

(۷) مبک: سورہ الذاریات کی ساتویں آیت ہے: ”وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْجُبُكَ“۔ اس سے مراد بہت سے مفسرین نے تاروں والا آسمان لیا ہے۔ لیکن مولانا فراہی اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سماء سے مراد بادل ہیں اور آیت کا ترجمہ ہے ”قسم ہے دھاریوں والے بادلوں کی۔“ مولانا نے سماء کے، بادل کے معنی میں

ہونے کی مثال میں درج ذیل آیت پیش کی ہے ”وَقِيلَ يَا رَجُلُ أَإِلسَعِي مَاءَ كِبٍ
وَيَسْمَاءَ أَقْلَبِي“ (ہود: ۴۴) اے زمین اپنا پانی جذب کر لے اور اے آسمان (بادل)
تھم جا۔ ۲۲ فرماتے ہیں:

”جن لوگوں نے ’ذات الحبک‘ سے چراغِ ملکوب مراد لیا ہے، خواہ
اس کی مضبوطی و استواری کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ اس میں تارے
ٹنکے ہوئے ہیں، ہرے نزدیک ان کی رائے صحیح نہیں ہے۔ حبک
یہاں مصدر نہیں ہے، بلکہ جمع ہے اور یہ لفظ دھاریوں، شکنوں، لہروں اور
خطوط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ پس اس سے اس تاروں والی چھت
کا مراد لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے، خواہ اس کی مضبوطی کا پہلو پیش نظر ہو
یا جگمگاتے ہوئے تاروں کی تابانی کا لحاظ ہو۔“ ۲۳

مولانا نے ’ماء کے، بادل کے معنی میں ہونے کے جو وجود پیش کیے ہیں ان
میں سے ایک یہ ہے کہ ’ذات الحبک‘ کی صفت بھی اسی معنی کی ترجیح کے حق
میں ہے، اس کے بعد مولانا نے عربی زبان میں لفظ ’حبک‘ کے مختلف استعمالات بیان
کیے ہیں اور اشعار سے استدلال کیا ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

”رجال والی حدیث میں ہے: ”ان شعرة حبك حبك“ ۲۴
(اس کے بال شکن در شکن ہوں گے) یہیں سے یہ بادلوں کی تعریف
لیے استعمال ہونے لگا، کیوں کہ بادلوں کے ٹکڑے بھی آسمان میں تہہ بہ
تہہ موجوں اور توبر توبری کے گالوں کی طرح نظر آتے ہیں۔“ ۲۵

(۸) صغو: سورہ تحریم کی آیت ۴ یہ ہے: ”ان تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ
قُلُوبُكُمْ“۔ عام مفسرین نے ’صَغَتْ قُلُوبُكُمْ‘ سے مراد دل ٹیڑھے ہونا لیا ہے اور
آیت کا ترجمہ یا تشریح اس طرح کی ہے ”اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کرتی ہو تو یہی
تمہارے لیے بہتر ہے، اس لیے کہ تمہارے دل کج ہو گئے ہیں“ لیکن مولانا فرمائی نے
اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے منجملہ دوسرے دلائل کے ایک دلیل

یہ بھی دی ہے کہ عربی زبان میں 'مُصْفُو' کا لفظ پھرنے اور ہٹنے کے معنی میں نہیں، بلکہ مائل ہونے اور جھکنے کے معنی میں آتا ہے۔ فرماتے ہیں

”میل (جھکنا، ہٹنا) ایک کلی مفہوم ہے۔ اس کے تحت عربی میں بہت سے الفاظ ہیں۔ مثل زین، جور، رجواء، حیادہ، انحراف وغیرہ، لیکن یہ سب میں عس الشیء یعنی کسی چیز سے ہٹنے اور پھرنے کے لیے آتے ہیں۔ پھر اس کے تحت فنی، توجہ، التفات اور صفو وغیرہ الفاظ ہیں، جو سب کے سب میل الی الشیء یعنی کسی چیز کی طرف مائل ہونے اور جھکنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ اس نکتہ کے واضح ہو جانے کے بعد عربی زبان کے ایک عالم سے یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ صَغَت قُلُوْبُكُمْ مَآءٍ کے معنی انابت قلوبکم ما مالتم الی اللہ ورسولہ (یعنی تم دونوں کے دل اللہ اور اس کے رسول کی طرف جھک چکے ہیں) کے ہوں گے۔ کیوں کہ صفو کا لفظ کسی شئی کی طرف جھکنے کے لیے آتا ہے، کسی شئی سے مڑنے اور ہٹنے کے لیے نہیں آتا۔ لفظ کی یہ حقیقت اس کے تمام مشتقات میں بھی موجود ہے۔“ ۲۶

اس کے بعد مولانا نے عربی زبان میں اس کے مختلف استعمالات پیش کیے ہیں اور اشعار سے استشہاد کیا ہے۔ اسی ذیل میں دو حدیثیں بھی پیش کی ہیں، پہلی حدیث ہے

”يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَلَا يَسْمَعُهُ أَحَدٌ إِلَّا أَصْغَى إِلَيْهِ“ ۲۷

(صورت پھونکا جائے گا تو جو کوئی اسے سنے گا اس کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔)

ہرّۃ (بلی) والی حدیث میں ہے۔ کان یصغی لہا الاناء۔ ۲۸ (اس کے لیے

برتن جھکا دیتے تھے) تاکہ آسانی سے پانی پی سکے۔ ۲۹

اسالیب قرآنی کی تائید حدیث سے

مولانا نے مختلف مواقع پر قرآنی اسالیب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حدیث

سے استدلال کیا ہے۔ کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) تقدیر المحذوف: مولانا نے قرآن کا ایک اسلوب 'تقدیر المحذوف'

(محذوف کو مقدر ماننا) بتایا ہے اور فرمایا ہے کہ:

”سیاق و سباق سے محذوف کی وضاحت ہو جاتی ہے“ مثال کے طور پر

آیت ”أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ

عِبَادَتِي“ (مومن ۶۰) میں عبادت سے مراد دعا ہے۔ یہ بات غلط

’ادعونی‘ سے معلوم ہو رہی ہے۔ اس کی تائید حدیث سے ہوتی ہے۔

صحیح بخاری ۳۰ میں ہے کہ نبی نے ارشاد فرمایا: ”الدعاء هو العبادة“

پھر یہ آیت تلاوت فرمائی أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ

يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي. (مومن ۶۰)“ ۳۱

(۲) عالم غیب کی چیزوں کا ذکر عالم شہود کی چیزوں کی ہیئت میں: قرآن

کے اس اسلوب کی وضاحت مولانا نے یوں کی ہے:

”قرآن اور پہلے کی کتابوں میں ہم بعض عالم غیب کی چیزوں کا ذکر عالم

شہود کی چیزوں کی ہیئت میں دیکھتے ہیں، اس لیے کہ ان کے درمیان

ایک مناسبت پائی جاتی ہے۔ اسی لیے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ دنیا عالم

غیب کا ایک پرتو ہے، جس طرح کہ معلول عدت کا عکس ہوتا ہے۔ چنانچہ

یہاں جو کچھ ہوتا ہے وہی وہاں بھی ہوگا۔ پھر ہم احادیث میں بعض ایسی

چیزیں دیکھتے ہیں جن کی تاویل اس صل کی بنیاد پر بہ خوبی ہو جاتی ہے“ ۳۲

مزید تشریح و توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اہل عرب بعض عجیبوں کی طرح اپنی تشبیہات میں تفصیل کے دس دادہ

تھے، چنانچہ مثال کے طور پر جب وہ سرعت رفتار میں اپنے گھوڑے کی

تشبیہ شتر مرغ سے دیتے تو صرف شتر مرغ کے نام پر اکتفا نہ کرتے تھے،

بلکہ یہ بھی ذکر کرتے کہ وہ اپنے انڈوں و دادہ کے پاس جاتا ہے۔ اسی

طرح جب کسی شیر سے مشابہ قرار دیتے تو یہ بھی کہتے کہ وہ 'ذواشبال' (شیر کے بچوں والا) ہے، وغیرہ وغیرہ۔ اسی اسلوب کے مطابق جب جنت کا ذکر کیا گیا تو اس کے ساتھ ساتھ دروازوں، چشموں، بڑی بڑی آنکھوں والی خوب صورت عورتوں، نہروں اور سایوں کا ذکر کیا گیا اور جب جہنم کا تذکرہ کیا گیا تو اس کے ساتھ پہرے داروں، شعلوں اور محلات کی بندی کو پھونے والے شراروں کا بھی ذکر کیا گیا۔" ۳۳

یہاں مولانا نے قرآن کے اس اسلوب کی وضاحت کرتے ہوئے صرف یہ اشارہ کر دیا ہے کہ حدیث میں بھی اس قسم کی چیزیں ملتی ہیں۔ جنت اور جہنم کی جو صفات قرآن میں بیان کی گئی ہیں ان سے کہیں زیادہ تفصیل کے ساتھ ان کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ احادیث کی کتابوں میں صفة الجنة اور صفة النار کے مستقل ابواب ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۳) استفہام: مولانا اپنی کتاب 'اقسام القرآن' میں ایک اسلوب کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"کلام میں بسا اوقات خبر کے بجائے استفہام کا جو اسلوب اختیار کیا جاتا ہے اس کا مقصد بھی عموماً سامع کو استنباط دہل میں شریک کرنا ہوتا ہے۔ الاتری ذلک؟ اور هل سمعت هذا؟ وغیرہ اسایب پیش تر اسی مقصد سے استعمال ہوتے ہیں۔ نطبة حجة الوداع میں اس طرح کے استفہام کی نہایت بلیغ مثالیں موجود ہیں۔ آپ نے پوچھا ائی سلب هذا؟ ائی شہر هذا؟ ائی یوم هذا؟ (یہ کون سا شہر ہے؟ کون سا مہینہ ہے؟ کون سا دن ہے؟) ان تمام سوالات کا مقصد صرف یہ تھا کہ سامعین کو بات سننے کے لیے پوری طرح آمادہ کر دیا جائے۔ قرآن مجید نے سورہ فجر میں یہ دونوں بلیغ اسلوب ایک جگہ جمع کر دیے ہیں۔ پہلے بعض ایسی چیزوں کی شہادت پیش کی ہے جو عقل انسانی کو ابھارتی

ہیں کہ وہ ن کے اندر سے نقد تعالیٰ کی تدبیر و تقدیر اور اس کے عرس کی
دلیلیں استنباط کرے۔ اس کے بعد فرمایا: اهل في ذلك قسم لذی
حجر (فجر ۵) کیا اس میں ہے شہادت عقل مند کے ہے؟“ ۳۵

حدیث کے بعض اسالیب

موانا نے اپنی تحریروں میں حدیث کے بعض اسالیب کی طرف بھی اشارہ
کیے ہیں۔ ان کی مدد سے حدیث کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ چند مثالیں پیش خدمت
ہیں:

(۱) تمثیل و تشبیہ: اس اسلوب سے متعلق لکھتے ہیں:

”عالم غیب کے جو سرا آپ پر بے نقاب ہوتے تھے آپ کبھی ان کا ذکر
تصریحاً فرماتے تھے۔ مثلاً سورۃ بقرہ اور سورۃ آل عمران کے متعلق فرمایا
”وہ دونوں بدلیوں کی شکل میں نمودار ہوں گی۔“ ۳۶ دنیا کی بابت فرمایا
وہ ایک پھوسٹ بڑھیا کی شکل میں آئے گی۔ ۳۷ موت کی نسبت
فرمایا ”وہ ایک مینڈھے کی صورت میں آئے گی۔“ ۳۸ اور کبھی صرف
اشارہ فرمادیتے تھے، تاکہ لوگ اس پر تدبر کریں اور ان کے ذہن و عقل
کی تربیت ہو۔“ ۳۹

”آں حضرت نے ہماری مسجدوں کو نہر سے تشبیہ دی ہے۔ صحیح بخاری میں
ہے کہ آپ نے فرمایا ”أرايتم لو أن نهرًا باب أحدكم يغتسل فيه
خمسة .. (الحدیث) ۴۰ (بھرا بتاؤ اگر تم میں سے کسی کے دروازے

پر ایک نہر ہو جس میں وہ روزانہ پانچ مرتبہ نہاتا ہو...)“ ۴۱

”جس طرح قرآن مجید سرِ پادِ عورت فکر و نظر ہے اسی طرح اس کا حامل بھی
بہترین معلم تھا۔ وہ عقلِ انسانی کی تربیت کرتا تھا اور اس کو اکتساب
حکمت کے لائق بناتا تھا۔ اس تربیتِ عقلی کے لیے آپ ب اوقات صحابہ

سے بعض امور کی مخفی مناسبتوں کے متعلق سوالات بھی کرتے رہتے تھے۔ مثلاً ایک مرتبہ آپؐ نے پوچھا ۴۲۔ ”درختوں میں سے مومن سے مشابہت رکھنے والا کون سا درخت ہے“۔ ۴۳۔

(۲) دلالت: اس عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

”کبھی لفظ ایسے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو دلالت تفضیلتی والتزامی سے سمجھ میں آرہا ہوتا ہے۔ مثلاً ظرف مظروف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ایسا مجاز ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے: ”ما یضحک الرب من عبده“۔ ۴۴۔ یعنی مایر صیہ کمال الرصی۔ تفضیلتی والتزامی کی وجہ سے رضا کے معنی میں صحیح استعمال کیا۔“ ۴۵۔

(۳) بدل: اس سلوب کی مولانا نے یوں وضاحت کی ہے:

”مبدل منہ کی جگہ بدل لانا اور مقدم الذکر سے خاص رہنے والے امور کی نسبت موخر ل ذکر کی طرف کرنا ایک عام اسلوب ہے۔ مثال کے طور پر جزاء اور لقاء (ملاقات) کی نسبت رب کی طرف کرنا، جب کہ نسبت حقیقہ صفت عدل کی طرف ہوتی ہے۔ ”ماہ رمضان میں شیاطین کا بیڑیوں میں جکڑا جانا“ ۴۶۔ اسی باب میں آتا ہے۔ یہاں شیطان شیطانی صفات سے بدل ہے۔ اسی طرح دوسری مثال ”حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ“ ۴۷۔ یہاں جنت بد ہے ان اعمال سے جو جنت تک لے جانے والے ہیں“۔ ۴۸۔

(۴) مقابلہ و موازنہ: اس اسلوب سے متعلق مولانا نے لکھا ہے

”جب بھی قرآن یا حدیث میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو ایک ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔“

اس کے بعد انھوں نے چار باتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ: ”اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اثرات میں وہ چیزیں مماثلت رکھتی ہیں،

جیسا کہ حضرت بو بکرؓ نے ترک صدقہ کے اثر سے ترک زکاۃ کے اثر پر استدلال کیا اور سن لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا ان کے کفر کا فیصلہ فرمایا۔ ۴۴۔ قرآن اور حدیث میں صراحت ہے کہ کافروں سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک کہ وہ نماز نہ پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے لگیں۔“ ۵۰۔

(۵) نفی برائے نفی جملہ: اس اسلوب کی وضاحت اور حدیث سے اس کی

تائید مولانا نے یوں کی ہے:

”کسی چیز کی نفی نئی معانی کے لیے کی جاتی ہے:

۱۔ نفی وجود کے لیے، جیسے لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (۴۳:۱۱)

۲۔ نفی وجود برحق کے لیے، جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. (۲۸:۴)

۳۔ نفی جملہ کے لیے، جیسے فَلَا رَفْتَ وَلَا فَسُوقَ وَلَا حِدَالَ
فِي الْحَجِّ. (۱۹۷:۲) حدیث سے اس کی مثال

”لا ضرر ولا ضرار“ ۵۱۔

تیسرے معنی کی ایک اور مثال قرآن سے ”لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ“ (الروم: ۳۰) یعنی اللہ کے علاوہ کسی اور کے لیے مناسب نہیں کہ وہ تخلیق الہی میں تبدیلی کرے، کیونکہ اللہ ہی تخلیق کرتا ہے اور وہی تبدیلی کرنے کا حق رکھتا ہے۔ ارشاد ہے يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ (۳۹:۱۳) شیطان نے اللہ کے سامنے کہا تھا: وَلَا أَمْرَ لَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ. (۱۱۹:۴) تیسرے معنی کی مثال حدیث سے ”لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ“ یعنی

حسد غیر مطلوب اور ناپسندیدہ ہے، سوائے دو چیزوں میں۔“ ۵۲۔

(۶) استفہام: اوپر قرآنی اسالیب کے ذیل میں استفہام سے متعلق جو

اقتباس گذرا اس سے حدیث کا بھی اسلوب معلوم ہوتا ہے۔

نظم قرآن پر حدیث سے استدلال

نظم قرآن مولانا فراہیؒ کا مشہور نظریہ ہے۔ انھوں نے پورے اعتماد اور قوت کے ساتھ یہ بات پیش کی کہ قرآن کی سورتوں اور آیتوں میں نظم پایا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب 'دراکل النظام' میں بہت سی دلیلیں دی ہیں۔ چنانچہ اپنے نظریہ کے اثبات میں جن چیزوں سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک حدیث بھی ہے۔ سورہ قیامہ میں آیت "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" (القیامہ، ۱۷) کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"آں حضرت قرآن مجید کی پوری پوری سورتیں لوگوں کو سناتے تھے اور یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ آپ کو وہ اس خاص ترتیب پر سنائی گئی ہوں اور صحابہ نبیؐ کی اس پیش کردہ ترتیب کے مطابق قرآن مجید سننے اور محفوظ کرتے تھے، نیز یہ بھی معوم ہے کہ آپ خاص خاص آیتوں کو خاص خاص سورتوں میں خاص خاص مقامات میں لکھواتے تھے اور صحابہ اس کی پابندی فرماتے تھے، پھر جب کوئی توضیحی آیت اترتی تو آپ اس کو بھی قرآن مجید میں لکھواتے اور ان کے لکھوانے میں دو اصول ملحوظ رکھے جاتے۔ یا تو وہ ان آیات کے ساتھ مادی جاتیں جن کی تشریح کرتیں، یا سورہ کے آخر میں رکھ دی جاتیں۔ اگر ان کا تعلق سورہ کے مجموعی مضمون سے ہوتا اس طرح جب قرآن نازل ہو چکا تو آخر میں حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو پورا قرآن اس کی اصلی ترتیب کے مطابق سنا دیا۔ یہ بات صحیح اور متفق علیہ روایات سے ثابت ہے اور اس سے نظم قرآن کی بے شمار مشکلات آپ سے آپ حل ہو جاتی ہیں"۔ ۲۷ھ

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے 'نظم قرآن' کے عنوان سے ایک مضمون ماہ نامہ 'معارف' اعظم گڑھ میں لکھا تھا۔ اس مضمون کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ "اسے ان بیادداشتوں کی روشنی میں ترتیب دیا ہے جو استاذ محترم کے خطبات درس میں سے حافظہ

میں محفوظ رہ گئی ہیں۔“ اس لیے اس موقع پر اس مضمون کا مطالعہ بھی فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ انھوں نے لکھا ہے:

”احادیث سے ثابت ہے کہ آیت کی ترتیب میں اس حضرت ﷺ مناسبت کا لحاظ فرماتے تھے جن لوگوں نے جمع و ترتیب قرآن سے متعلق روایات پر غور کیا ہے وہ واقف ہیں کہ قرآن اگرچہ جتنہ جتنہ نازل ہوا ہے، لیکن آیت کی ترتیب میں حضرت کے حکم کے مطابق ہوئی ہے۔ آپ آیت کی جہد سورتوں میں متعین فرمادیتے تھے اور کاتبین وحی ان کو ان کی متعین جگہوں میں رکھتے تھے۔ اس وجہ سے ترتیب آیت کے توقیفی ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اگر قرآن مجید میں نظم نہ ہوتا، جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے تو اس حضرت اس قسم کا حکم کیوں دیتے؟ اور اگر کوئی عظیم الشان حکمت داعی نہ ہوتی تو نزولی ترتیب کو چھوڑ کر، جو سب سے زیادہ قابل لحاظ تھی، ایک نئی ترتیب کیوں اختیار فرماتے؟ بہ ہر حال جب ہر آیت کے لیے ایک مخصوص جگہ متعین ہوئی تو لازماً اس تعین کے سبب پر غور کرنا پڑے گا اور ظاہر ہے کہ بہ جز رعایت نظم کے اس کا کوئی اور سبب نہیں بتایا جاسکتا۔“ ۵۵

مورنا اصلاحی نے مزید لکھا ہے کہ جو لوگ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں اس رائے سے متفق نہیں ہیں ان کے پاس قرآن اور حدیث کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ فرماتے ہیں:

”علیحدہ علیحدہ سورتوں کا قائم کرنا اور ان کا چھوٹا بڑا ہونا بھی نظم کی دلیل ہے۔ اگر قرآن مجید غیر منظم ہے تو الگ الگ سورتیں قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور یہ بات اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ سورتوں کی تحدید وحی الہی سے ہوئی ہے۔ کوئی عقلی یا نقلی دلیل اس کے خلاف نہیں ہے۔ جن لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے ان کے پاس قرآن مجید یا حدیث

صحیح کی کوئی سند نہیں ہے۔“ ۵۶۔

”سورتوں کی موجودہ ترتیب، جو بالترتیب تمام مصاحف میں پائی جاتی ہے، وجوہ نظم کی بہت بڑی دلیل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں سورتوں کی ترتیب میں جو تقدیم و تاخیر ہے وہ بلا سبب نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے سورتوں کی مقدار سب سے زیادہ قابلِ لحاظ چیز تھی، لیکن اس کا لحاظ ہر شخص کو معلوم ہے۔ قرآن مجید میں بالکل نہیں ہے یہ بھی مستم ہے کہ یہ ترتیب نزولی نہیں ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس تقدیم و تاخیر کا کوئی اور سبب تلاش کیا جائے۔ ہمارے نزدیک رعایتِ نظم کے سوا اس کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کہ اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ سورتوں کی ترتیب صحابہ کی رائے سے ہوئی ہے، پیغمبر کے حکم سے نہیں ہوئی ہے۔ لیکن یہ باعث قرآن مجید اور احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے۔“ ۵۷۔

ان اقتباسات میں مولانا فرماتے ہیں (اور مولانا اصل حجتی) نے احادیث نہیں پیش کی ہیں، اس لیے کہ ان کا نقل کرنا طولانی کا سبب بنتا، صرف صحیح احادیث کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

سورۃ الضحیٰ میں نظم کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔ مذکورہ سورہ کی ابتدائی آیت پیش نظر ہیں ”وَالضُّحٰی وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی، مَا وَدَّعٰکَ رَبُّکَ وَمَا قَلٰی، وَاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّکَ مِنَ الْاَوَّلٰی“ (۴۱-۱) ان کی تشریح مولانا نے یہ کی ہے:

”تاریکی کے بعد روشنی کا بڑھ جانا، اس کے بعد پھر تاریکی کا چھا جانا اس پر گواہ ہے کہ رب کا اپنے بندوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے۔ اگر تمہاری امت میں شرکی زیادتی ہو جائے اور نیکی کم ہو جائے تو اس کا یہ مصعب نہیں کہ اس نے تمہیں ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا ہے اور تم سے

ناراض ہو بیٹھا ہے۔ یقیناً تمہارے معاملہ کا آخری حصہ ابتدائی حصہ کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہوگا اور عن قریب تمہاری امت میں اضافہ ہوگا اور تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی، جیسا کہ فتح مکہ کے بعد ہوا اور اسی طرح آخری زمانے میں بھی ہوگا۔ اس حضرت نے ارشاد فرمایا ہے: ”اُمْتِیْ كَالْمَطَرِ لَا اَدْرٰی اَوْلٰہَا خیر اَمْ اٰخِرہَا“ (۵۸) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
 ”وَالسَّبْعُوْنَ السَّبْعُوْنَ.“ (الواقعة: ۱۰۰) ”ثُمَّ مِّنَ الْاَزْلٰیْنِ وَقَبْلُ
 مِّنَ الْاَجْرٰیْنِ.“ (الواقعة: ۱۳-۱۴)۔ ۵۹

آیات قرآنی کی تشریح و تائید حدیث سے

مولا نافرمانی نے اپنے طریقہ تفسیر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:
 ”مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کا نم ہے۔ پس میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر اور صحابہ سے منقول ہو۔ میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ صحیح احادیث میں اور قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ تاہم میں روایات کو بہ طور اصل نہیں، بلکہ بہ طور تائید کے پیش کیا کرتا ہوں۔ پہلے آیت کی تاویل اس کی ہم معنی دوسری آیت سے کرتا ہوں۔ اس کے بعد تبعا اس کے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں“۔ ۶۰

چنانچہ تفسیر کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم کثرت سے دیکھتے ہیں کہ مولا نا آیت کی تشریح کرتے ہوئے احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں اور ان سے آیت کی تائید اور وضاحت کا کام لیتے ہیں۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) سورہ الحجرات کی آیت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ إِنَّا أَعْرَضْنَا عَنْكُمْ وَإِنَّا
اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. (الحجرات ۱-۱۳) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سرکشی اور فتنہ و فساد دے دروازے بند کرنے کے بعد قرآن نے اس
کے اسباب کا ذکر کیا اور ان کا دروازہ بھی بند کر دیا۔ چنانچہ اس نے مذاق
زبانے، طعنہ دینے، رے القاب سے پکارنے، بدگمانی، غیبت اور
تجسس کرنے اور فخر جرنے سے منع کیا۔ نبی ﷺ نے اپنے خطبہ حجۃ
ابوداع میں ان تمام باتوں کو جمع کر دیا ہے

”أَلَا فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاصَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ
كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بِلَادِكُمْ هَذَا، أَسْمَعُوا
مَنِي ۖ تَعِيشُوا“ ۶۳

”جان لو، تمہاری جان، تمہارا مال اور تمہاری آبرو تم پر محترم ہے، جس
طرح آج کا یہ دن، یہ مہینہ اور یہ شہر محترم ہے۔ میری یہ باتیں سن لو، اللہ
تمہارا بھلا کرے۔“

(۲) آیت ”لَا تُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ“ (الانبیاء ۲۳۰) کی

تفسیر میں فرماتے ہیں۔

”اشعرہ نے اس آیت سے یہ سمجھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو گناہ نہ کرنے
کے باوجود عذاب دے تو بھی یہ ظلم نہیں ہوگا اور کسی کو اللہ تعالیٰ سے یہ
پوچھنے کا حق نہ ہوگا کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ لیکن آیت سے مراد یہ نہیں
ہے۔ ارشاد باری ہے ”لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ“، کان علی
رَبِّكَ وَعُذًّا مَسْئُولًا (الفرقان: ۱۶) صحیح بخاری میں ہے: ”إِنَّ
لِلْعِبَادِ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُمُ الْجَنَّةَ إِنْ لَمْ يَشْرِكُوا بِهِ.“ ۶۴
مزید فرماتے ہیں:

”اگر اللہ تعالیٰ تمام مخلوق کو ہلاک کر دے تو یہ اس کی صفت عدل کے

خلاف نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ مالک و مختار ہے، لیکن اگر وہ بغیر گنہ کے اپنے بندوں کو عذاب دے تو یہ اس کی رحمت کے خلاف ہوگا، جب کہ اس کی صفت رحیم ہے“ ۶۵۔

(۳) ایمان و عمل کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

”عماء میں اعمال کی حیثیت کے سلسلہ میں اختلاف ہے:

- ۱۔ بعض کہتے ہیں کہ بد عملی کے باوجود ایمان باقی رہ سکتا ہے۔
- ۲۔ بعض کا خیال ہے کہ بد عملی اور ایمان دونوں متضاد چیزیں ہیں۔ لہذا دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

۳۔ بعض لوگ اس میں فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایمان اور برے اعمال میں تضاد ہے، لیکن اس کے درجات ہیں۔ کچھ برے اعمال ایسے ہیں جن سے ایمان میں کمی آجاتی ہے اور کچھ ایسے ہیں جن سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔

عقل و نقل سے بھی یہی ثابت ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: *بَلَسَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* (البقرة: ۸۱) *وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا أَفْجَرًا وَّهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* (البقرة: ۹۳) *وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ* (النساء: ۱۳) سو دکھانے والے کے بارے میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: ”ان من الأعمال سبع موبقات۔“ ۶۶۔ یہ قرآن سے استنباط ہے۔“ ۶۷۔

(۴) آیت ”فَطَرَتِ اللَّهُ التُّبَىٰ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

اللَّهِ.“ (الروم: ۳۰) کی تفسیر کے ذیل میں فرماتے ہیں:

”قرآن کی اس تصریح سے کہ اسلام دینِ نطرت ہے، بہت سے لوگ

غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔

(الف) انہوں نے سمجھ لیا کہ تخلیق الہی میں تغیر و تبدیلی محال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے 'لَا تُسَدِّدُ لِلْخَلْقِ اللَّهُ'. "۱۷۸" کہ یہ بات مشاہدہ کے بالکل برخلاف ہے۔ اس لیے کہ تخلیق میں تبدیلی ہوتی ہے۔ یہ بات نص کے بھی خلاف ہے۔ قرآن میں ہے: 'وَلَا مُرَوِّعُهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ'. (انساء ۱۱۹) اور حدیث میں ہے "لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ الْمَغْيِرَاتِ حَلَقَ اللَّهِ". "۱۷۸" کلام کا سیاق یہ ہے کہ تخلیق میں تبدیلی سے منع کیا جا رہا ہے۔ اگر یہ چیز محال ہوتی تو اس کی نہی کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ آیت کی صحیح تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس ارشاد باری کے مثل ہے "فَلَا رَفْءَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ". (البقرہ: ۱۹۷)۔ "۱۷۹"

(۵) ایک جگہ فرماتے ہیں:

"عقل و نقل کے تمام پہلوؤں سے یہ بحث طے پا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ فرض رسالت کی ادائیگی کے لیے انہی لوگوں کو چنا ہے جو اس کی مخلوق میں اخلاق و تقویٰ کے لحاظ سے نقطہ کماں پر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے "اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ". (الانعام۔ ۲۴) حضرت سرور کائنات کی نسبت فرمایا "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ". (القلم ۴۰) اس مضمون کی توضیح صحیحین کی ایک روایت سے ہوتی ہے کہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آں حضرت کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا اور بقیہ تمام مخلوق کو دوسرے پلڑے میں۔ جب آپ تمام مخلوق پر بھاری ثابت ہوئے تب آپ کا انتخاب فرض رسالت کی ذمہ داریوں کے لیے عمل میں آیا۔"۔ اے

(۶) ایک جگہ فرماتے ہیں۔

”ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھتے ہوئے صفات جمالی غالب ہوں۔
 صفاتِ جلالی، صفاتِ جمالی کے ضمن میں ملحوظ ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر
 رحمت، جو ایک صفتِ جمال ہے، اس کا نفوذِ رحم، قدرت، عدل اور
 غضب کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ یہی مطلب ہے حدیث ”سبقت رحمتی
 علی غضبی“ ۲۰۷ کا۔ لیکن اگر نفس کی جانب دیکھا جائے تو جلال کا
 ذکر مقدم ہوتا ہے۔ پھر جمال کے ذکر سے خوف و یاس کی حدت کو بچھایا
 جاتا ہے، جیسے ارشاد باری ہے: ”تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ
 رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ“ (الزمر: ۲۳۰)
 ہمیشہ نفس اور دنیا کی بندشوں سے اسی کی طرف فرار ہوتا ہے۔ وہی ملجأ
 و مأوی اور معبود و مستعدن ہے۔ اسی طرح صفاتِ جلالی کے اثرات کے
 غلبہ کے وقت بھی اسی طرف فرار ہوتا ہے۔ اسی لیے نبیؐ کا ارشاد ہے ^{۲۰۸}
 ”اللَّهُمَّ انِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ“ ۲۰۷

(۷) سورۃ الرحمن کی آیت ”الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.“ (۱-۳) ذکر کر کے فرماتے ہیں:

”ان آیات کا آغاز اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے کیا، کیوں کہ وہی رحمت
 اور تعلیم کا مبدأ ہے اور تمہیں بتایا کہ اس کی بے پایاں رحمت یہ ہے کہ اس
 نے قرآن کی تعلیم دی، تمہیں پیدا کیا اور بولنا سکھایا کہ تم اپنے آپ
 کو اس تعلیم کے لیے تیار کر سکو۔ اس توضیح سے حدیث میں وارد حکمت کی
 وضاحت ہو جاتی ہے ۲۰۵ کے خیر کم من تعلم القرآن وعلمه.“

(رواہ ابن ماجہ عن سعد) ۲۰۶

(۸) سورۃ احزاب کی ایک آیت ہے: مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِّنْ

رَجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ. (آیت: ۴۰) خاتم النبیین کی تشریح

میں مولانا فرماتے ہیں:

”بنی اسرائیل میں نبوت حضرت مسیح پر ہی ختم ہوگئی، لیکن بنی اسماعیل میں باقی رہی۔ پھر حضرت محمد ﷺ کے ذریعہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی۔ نبی مکہ ارشاد ہے: ”لا یكون بعدی الا الرؤیا الصالحة“۔ ۸۷

احادیث کی طرف اشارے یا مجمل حوالے

مولانا آیات کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے بسا اوقات احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، یا ان کا اجمالی حوالہ دیتے ہیں۔ مثلاً کہیں آیت کی تفسیر میں وہ صرف اتنا کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ اس بات کی تائید صحیح حدیث سے ہوتی ہے، یا اس حدیث کے ایک دو الفاظ ذکر کر دیتے ہیں جس سے قاری کے ذہن میں پوری حدیث آجائے۔ اس اعتبار سے ان مقامات کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) سورہ اتین کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”یہاں سیاق کلام خود بہ خود اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ سلسلہ کی تمام کڑیاں موجود ہیں، صرف آخری کڑی کی جگہ خالی ہے، یا حضرت مسیح کے لفظوں میں پورا قصر تو تعمیر ہو چکا ہے، صرف کونے کی آخری اینٹ کا انتظار ہے (حضرت مسیح کے الفاظ کی تائید حدیث صحیح سے بھی ہوتی ہے)۔“ ۹۷

جس صحیح حدیث کی طرف مولانا نے اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے:

”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: مثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله الأموضع لبة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاؤضعت هذه اللبنة؟“

قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين“۔ ۱۰۰

(حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا میری اور مجھ سے پہلے کے انبیاء کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے ایک حسین و جمیل عمارت بنوائی، صرف ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی۔ گوگ اس عمارت کے ارد گرد گھومتے، سے پسندیدگی کی نظروں سے دیکھتے اور کہتے کہ اس اینٹ کو کیوں نہیں رکھ دیا جاتا۔ (آپ نے فرمایا) وہ اینٹ میں ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں۔

(۲) سورہ فاتحہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”عملی اور قوی تو اتر مثلاً حدیث خداج اور حدیث ”قسمت الصلاة بیسی و بیس عبدی“ سے یہ بات ثابت ہے کہ سورہ فاتحہ نماز کی سورہ ہے۔“ ۸۱

”قسمت الصلاة والی مشہور حدیث میں فرمایا ہے کہ جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے اپنے تئیں میرے حوالے کر دیا۔“ ۸۲

یہاں مولانا نے دو حدیثوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حدیث خداج سے

مراد یہ حدیث ہے:

”عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ۸۳ (جو شخص نماز میں ام لقرآن (یعنی سورہ فاتحہ) نہ پڑھے اس کی نماز ناقص ہے۔)“

دوسری حدیث بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں:

”سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين، ولعبدى ما سأل، فاذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى، واذا قال: الرحمن الرحيم قال الله: اثنى على عبدى، فاذا قال: مالِكِ يَوْمَ الدِّينِ قال: مجدنى

عبدی، وقال مرة. فوض الى عبدی. فاذا قال: اياک
 نعبُد وَاياک نستعینُ قال: هدا بينی وبين عبدی، ولعبدی
 ما سأل، فاذا قال: اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین
 انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین، قال:
 هذا لعبدی ولعبدی ما سأل. “۱۳

(میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
 ارشاد فرمایا ہے: میں نے تم کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان نصف
 تقسیم کر لیا ہے اور میرے بندے کے لیے ہے جو وہ مانگے۔ جب بندہ
 کہتا ہے الحمد لله رب العلمین تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے
 بندے نے میری حمد بیان کی۔ پھر جب بندہ کہتا ہے: مالک یوم
 الدین تو فرماتا ہے: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی (ایک
 مرتبہ حضور نے فرمایا کہ اللہ فرماتا ہے: میرے بندے نے اپنے آپ کو
 میرے حوالے کر دیا) پھر جب وہ کہتا ہے: ایاک نعبد و ایاک
 نستعین تو فرماتا ہے: یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے اور
 میرے بندے کے لیے ہے جو کچھ اس نے مانگا۔ پھر جب کہتا ہے،
 اهدنا تا الضالین، تو فرماتا ہے: یہ میرے بندے کے لیے
 ہے اور اس کے لیے ہے جو کچھ اس نے مانگا)

(۳) ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے ہمیں عذاب سے نجات دینے اور گناہوں
 سے پاک کرنے کا وعدہ کیا ہے، بلکہ توبہ کرنے والے کی قدر و منزلت
 بڑھ جانے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ سورۃ آل عمران میں ہے۔ انجیل
 میں اس کے لیے ’گم شدہ بھیڑ‘ کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔ مسافر اور اس
 کی سواری، والی حدیث میں بھی حضرت عیسیٰ ہی کی جیسی تمثیل ہے۔“ ۱۵

یہاں مولانا نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے اسے حضرت عبداللہ نے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَللَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ عَدُوِّ الْمُؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ فِي أَرْضِ دُوَيْةٍ مَهْلِكَةٍ، مَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَنَامَ فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ، فَطَلَبَهَا حَتَّى أَدْرَكَهُ لِعَطَشٍ، ثُمَّ قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانِي الَّذِي كُنْتُ فِيهِ، فَأَنَامَ حَتَّى أَمُوتَ، فَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى سَاعِدِهِ لِيَمُوتَ، فَاسْتَيْقَظَ وَعِنْدَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا زَادُهُ وَطَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَاللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ وَزَادِهِ“ ۸۶

(میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ کو اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس شخص سے زیادہ خوش ہوتی ہے جو کسی بے آب و گیاہ اور ہلاکت خیز سرزمین میں سفر کر رہا ہو۔ اس کے ساتھ اس کی سواری ہو جس پر کھانا پانی لدا ہو۔ راستے میں وہ ایک جگہ اتر کر سو جائے۔ جب بیدار ہو تو دیکھے کہ سواری بھاگ گئی ہے۔ وہ اس کی تلاش میں ادھر ادھر جائے، یہاں تک کہ پیاس سے بے دم ہو جائے تو کہے کہ میں جہاں تھا وہیں چوں اور سو رہوں، تاکہ وہیں موت آجائے۔ وہاں واپس آ کر اپنے بازو پر سر رکھ کر موت کے انتظار میں سو رہے۔ لیکن جب آنکھ کھلے تو قریب ہی اپنی سواری کھڑی ہوئی دیکھے اور اس پر اس کا زاد و راہ کھانا پانی بھی موجود ہو۔ اس شخص کو اس وقت جتنی زیادہ خوشی ہوگی اس سے زیادہ خوشی اللہ کو اپنے مومن بندے کی توبہ سے ہوتی ہے۔)

(۳) ایک جگہ مولانا نے لکھا ہے:

”ہمارے لیے حق و باطل کو علی الاطلاق جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ

ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ہمارے سامنے ان کے نمونے بھی رہیں۔

اس ذیل میں سورہ فاتحہ کی آیات (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ
الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) کی تشریح کرتے
ہوئے 'غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ' کے تحت لکھتے ہیں:

”قرآن و حدیث میں بتایا گیا ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جن کے راستے

سے دور رکھنے کی ہمیں اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہیے۔“ - ۸۷

حدیث میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا:

”مَغْضُوبٍ عَلَيْهِمْ (جن پر اللہ کا غضب ہوا) یہود اور ضلال

(گمراہ) نصاریٰ ہیں۔“ - ۸۸

(۵) ایک جگہ فرماتے ہیں:

”آں حضرت نے اس انقلاب کی پیش گوئی پہلے سے فرمادی تھی اور اس

دور کو ’ملک عصوض‘ کے لفظ سے تعبیر فرمایا تھا۔“ - ۸۹

یہاں ایک حویل حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن

يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله

أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً

عاصراً، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعه إذا شاء أن

يرفعه“ الحدیث ۹۰

(تمہارے درمیان جب تک اللہ چاہے گانوبت رہے گی۔ اس کے بعد

جب چاہے گا اسے ختم کر دے گا۔ اس کے بعد جب تک چاہے گا

خلافت علیٰ منہاج النبوة ہوگی اور جب چاہے گا اسے بھی ختم کر دے گا،

اس کے بعد ظلم و زیادتی کرنے والی حکومت کا زمانہ ہوگا۔ جب تک اللہ
 چاہے گا یہ زمانہ رہے گا اور جب چاہے گا ختم ہو جائے گا ()
 (۶) پیچھے حدیث کے اسالیب میں گزرا کہ مولانا نے مقابلہ و موازنہ کی
 تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

’قرآن اور حدیث میں صراحت ہے کہ کافروں سے اس وقت تک
 جنگ کی جائے جب تک کہ وہ نماز نہ پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے
 لگیں‘۔ ۹۱

اشرارہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ایک حدیث کی طرف ہے کہ رسول اللہ
 ﷺ نے فرمایا

’امرئ ان اقاتل الناس حتى يشهد وأن لا اله الا الله وأن
 محمداً رسولُ الله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة، فدا
 فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم و أموالهم، الا بحق الاسلام
 و حسابهم على الله‘۔ ۹۲

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک
 کہ وہ یہ گواہی نہ دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے
 رسول ہیں اور نماز قائم کرنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے لگیں۔ جب وہ یہ
 کریں گے تو ان کے جان و مال محفوظ ہو جائیں گے، سوائے اسلام کے حق
 کے، اور ان کا حساب اللہ پر ہے) ۹۳

احادیث کی تاویل

مولانا فراہیؒ نے قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کے بارے میں فرمایا ہے۔
 ’بہت سی روایتیں بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں، لیکن جب ہم قرآن کی
 روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔‘

قرآن مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔“ ۹۴

اسی اصول کی بنیاد پر مولانا نے قرآن کو بنیاد اور مرکز بنا کر بعض احادیث کی تاویل کی ہیں۔ اس سلسلہ میں حسن تاویل کی ایک اچھی مثال سورہ ’کوثر‘ میں لفظ کوثر کی تاویل ہے۔ کوثر کی تعین میں علمائے سف کے متعدد اقوال ہیں۔ خود نبی کریم ﷺ کا اس کے بارے میں ارشاد موجود ہے

”لما عرج لنبی صلی اللہ علیہ وسلم الی السماء قال أتیت علی نھر حافتاه جناب اللؤلؤ المجوف، فقلت ما هذا یا جبرئیل؟ قال. هذا الكوثر“ ۹۵

(معراج میں جب نبی آسمان پر پہنچے تو آپ فرماتے ہیں کہ میں ایک ایسی نہر سے زرا جس کے دونوں کناروں پر کھوکھلے موتیوں کے محل تھے۔ میں۔ جبرئیل سے پوچھا یہ کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: یہ کوثر ہے۔)

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ، مجاہدؓ اور ابوالعالیہؓ سے مروی ہے کہ کوثر سے مراد جنت میں ایک نہر ہے۔ سعید بن جبیرؓ، عکرمہؓ، قتادہؓ فرماتے ہیں (اور حضرت ابن عباسؓ اور مجاہدؓ کا دوسرا قول ہے) کہ اس سے مراد خیر کثیر ہے۔ کچھ دوسرے اقوال ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد نبوت یا قرآن یا اسلام یا حوض جنت وغیرہ ہے۔ ۹۶

مولانا فراہیؒ نے لفظ کوثر کی لغوی تشریح کی ہے اور مذکورہ تمام اقوال کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان تمام اقوال کا ماخذ و مرجع ایک جامع حقیقت ہے۔ لکھتے ہیں:

”اس تفصیل سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ لفظ کوثر کی تحقیق میں بہت سے مذہب نہیں ہیں، جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے، صرف دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے، یعنی حوض محشر یا

نہر جنت یا خمت یا قرآن یا اسی قسم کی کوئی چیز۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ عام ہے، ہر چیز جس میں خیر کثیر ہو اس کے دائرہ میں داخل ہے۔ جو لوگ اس کو کسی معین چیز کا نام قرار دیتے ہیں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آں حضرت نے نہر جنت کا ذکر کوثر کے نام سے فرمایا ہے اور جو لوگ اس کو نہر اور نہر کے علاوہ دوسری چیزوں کے لیے عام مانتے ہیں وہ حدیث اور قرآن میں تطبیق دینا چاہتے ہیں۔ انھوں نے قرآن کی تاویل اس کی عبارت کے اقتضاء کے مطابق کی ہے اور حدیث کی تاویل اس طرح کر دی ہے کہ وہ قرآن کے خلاف نہ پڑے۔ اس وجہ سے یہ اختلاف نہ ہو، بلکہ یہ دو تاویلوں میں جمع کی شکل ہوئی۔ کیوں کہ عام اور خاص میں کوئی تضاد نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو مختلف قولوں میں اسی قسم کی تطبیق حضرت سعید بن جبیرؓ نے دی ہے“ ۹۷

اس کے بعد مولانا نے حضرت ابن عباسؓ سے دو اقوال نقل کیے ہیں۔ پہلے میں انھوں نے کوثر نہر جنت کو قرار دیا ہے اور دوسرے میں کوثر کا مطلب خیر کثیر بتایا ہے۔ دوسری روایت میں مزید ہے کہ ”ابو بشر (سعید بن جبیر کے شاگرد) کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر سے عرض کیا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کوثر جنت کی ایک نہر ہے، تو سعید نے جواب دیا کہ یہ جنت کی نہر اسی خیر کثیر میں سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بخشا ہے“۔ ۹۸ پھر فرماتے ہیں

”یہ دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی شکل ہے، یعنی خاص اور عام میں توفیق پیدا کر دی گئی ہے۔ اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہہ جائے کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور بہ اعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے“۔ ۹۹

آگے فرماتے ہیں:

”سلف نے کوثرِ آخرت کے بارے میں اختلاف نہیں کیا ہے، بلکہ لفظ کی عمومیت اور صیغہ ماضی کی رعایت سے ان چیزوں کو بھی اس کے دائرے میں داخل کر دیا ہے جو داخل ہو سکتی تھیں، تاکہ لفظ عام، وسیع اور اپنی دامت میں اسم ہستی (کوثر) ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے مفسرین نے اس کی مزید جستجو اور کاوش جائز سمجھی۔ اگر اس کے متعلق کچھ کہنا بدعت و ضلالت ہوتا تو وہ خاموش رہتے اور سلف بھی اس میں کسی قسم کا اختلاف نہ کرتے۔ اس وجہ سے اگر میں کسی ایسی تاویل کا سراغ لگاؤں جو دونوں کوثروں کو ایک ردے تو جس طرح سلف کو اس کی تاویل میں ایک دوسرے کے خلاف نہیں پاتا اسی طرح اپنے کو بھی ان کے خلاف نہ سمجھوں گا۔ البتہ یہ فرق ہاگا کہ انھوں نے اس کو عام قرار دے کر اس سے حوض یا نہر جنت سمجھی، دران کے، سوا ہر وہ چیز جس میں خیر کثیر ہو، مثلاً قرآن، حکمت، اسد، نبوت، جن کو حوض یا نہر سے کوئی من سبت نہیں، مگر میں اس سے وہ چیز مراد ہوں گا جس کو اس حوض یا نہر سے نہایت واضح مشابہت ہے جس کی کیفیت آس حضرت نے بیان فرمائی ہیں“ ۱۰۰

اس کے بعد مولانا نے خانہ کعبہ اور حوض یا نہر جنت کے درمیان دس مشابہتیں بیان فرمائی ہیں، پھر نتیجہ کے طور پر فرمایا ہے:

”معراج میں جو نہر کوثر آس حضرت کو مشابہہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ نہر کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے، حول کی روحانی مثال ہے۔“ ۱۰۱

نقل احادیث کے طریقے

مولانا فرمائی نے جن طریقوں سے احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے

کچھ حدیث کے طالب علم کو کھٹکتے ہیں۔ یہاں ان کی طرف اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

(۱) مولانا کی کتابوں میں بہت کم ایسی حدیثیں ہیں جو حوالوں کے ساتھ درج ہیں۔ بالعموم اس قسم کی عبارت ملتی ہے۔ فی الحدیث، قال النبی ﷺ، جاء فی الحدیث، رُوی فی الخبر، جاء فی صحیح الخبر وغیرہ۔ لیکن یہ بات زیادہ قابل گرفت نہیں ہے، کیوں کہ قدیم مصنفین بھی آیات اور احادیث کے حوالوں کا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ اب یہ مولانا کی کتابوں کو ایڈٹ کرنے والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ احادیث کی تخریج کر کے حوالوں کے ساتھ درج کریں۔

(۲) کئی مقامات پر اس طرح احادیث درج کی گئی ہیں کہ ان سے پہلے کوئی ایسا لفظ نہیں جو ان کے حدیث ہونے کا پتا دے۔ صرف واوین کے اشارے موجود ہیں جیسے ”خُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ“، ”تَسْلُسِلُ الشَّيَاطِينُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ“، ”اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ“۔ ۱۰۳۔ ”سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي“ ۱۰۵۔ ”میرے سامنے عجم کی طرح کھڑے نہ ہو“۔ ۱۰۶ وغیرہ۔ احتیاط کا تقاضا تھا کہ علامت کے ساتھ ان سے پہلے یا بعد میں ایسے الفاظ بھی لائے جاتے جو ان کے حدیث ہونے پر دلالت کرتے۔

(۳) بعض مقامات پر مولانا نے حدیث کے الفاظ نقل کرنے کے بجائے

ان کا مفہوم بیان کر دیا ہے، جیسے ”وَلِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَامَعْنَاهُ : اِنَّهُ يَخَافُ عَلَيْهِمْ كَثْرَةَ الْمَالِ“۔ ۱۰۷۔ ”اس مضمون کی توضیح صحیحین کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ آں حضرت کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا اور بقیہ تمام مخلوق کو دوسرے پلڑے میں۔ جب آپ تمام مخلوق پر بھاری ثابت ہوئے تب آپ کا انتخاب فرض رسالت کی ذمہ داریوں کے لیے عمل میں آیا“۔ ۱۰۸۔ ایک جگہ روایت یوں درج کی ہے۔ ”قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي امْرَأَةٍ فِي الْكِتَابِ : لَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكْذِبُوهُمْ“ ۱۰۹۔ پھر اگلے ہی صفحے پر اسی روایت کو ترتیب الٹ کر یوں درج کیا ہے۔ لَا تُكْذِبُوهُمْ وَلَا تُصَدِّقُوهُمْ“ ۱۱۰۔ مفہوم بیان کرنے کی وجہ سے ہی ایک حدیث ان

الفاظ میں درج کی ہے سبقت رحمتی علی غضبی“ ۱۱۱۔ جب کہ حدیث کے الفاظ میں ’علی‘ نہیں ہے صرف سبقت رحمتی غضبی“ ہے۔ ۱۱۲۔

ایک جگہ روایت کی ہے ”قال النبی ﷺ: انی نارک فیکم الثقلین:

کتاب اللہ وستّی، وقال: عضوا علیہ بالنواجذ“ ۱۱۳۔

اس طرح ’علیہ‘ میں ضمیر مذکر کی ہونے کے سبب مفہوم ہی بدل کر رہ گیا ہے اور بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کتب اللہ کی طرف راجع ہے، حالانکہ حدیث کے الفاظ میں ’عضوا علیہا بالنواجذ“ ۱۱۴۔ اور ضمیر مؤنث غائب سنت کی طرف راجع ہوتی ہے۔

ایک جگہ لکھا ہے: ”دجل والی حدیث میں ہے ”انّ شعره حبک حبک“ ۱۱۵۔

حالانکہ حدیث کے الفاظ ہیں: رأس الدجال من ورائه حبک حبک“ ۱۱۶۔ ایک

جگہ مولانا نے لکھا ہے: ”صحیح بخاری میں ہے: ”انّ من الأعمال سبع موبقات“ ۱۱۷۔

حالانکہ صحیح بخاری میں مروی حدیث کے الفاظ ہیں اجتنبوا السبع الموبقات“۔ ۱۱۸۔

یہاں یہ بات ضرور ذہن میں رہنی چاہیے کہ مولانا کی جو تصنیفات شائع ہوئی

ہیں ان میں سے بیش تر کی حیثیت یہ دو اشتوں کی ہے۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مولانا

نے بے توجہی کی وجہ سے حدیثوں کے حوالے نہیں دیے ہیں اور اصل الفاظ تحریر کرنے کے

بجائے ان کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ان کی زندگی وفا کرتی اور انہیں خود

اپنی تالیفات مرتب کرنے کا موقع ملتا تو وہ ضرور ان باتوں کی طرف توجہ دیتے اور یہ کہیں

نہ رہ پاتیں۔

(۴) بعض روایتیں، جو فی الواقع صحیح احادیث ہیں، انہیں مولانا نے مسلمانوں

کا خیال بتایا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے: ”سلف سے لے کر خلف

تک علماء کا اتفاق ہے کہ سبع مثانی سے مراد یہی سورہ فاتحہ ہے“۔ ۱۱۹۔ حالانکہ بخاری،

ترمذی، نسائی، مویا، احمد اور دوسری کتب حدیث میں متعدد ایسی روایتیں ہیں جن سے

معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی ﷺ نے سورہ فاتحہ کو سبع مثانی قرار دیا ہے۔ اسی طرح سورہ

اخلاص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ ”مسلمانوں کے نزدیک یہ سورہ ’ثلث قرآن‘

ہے۔“ ۱۲۰۔ حلال کہ بخاری، موطا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ میں موجود روایتیں اسے آں حضرت کا ارشاد بتاتی ہیں۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مولانا ان کے حدیث ہونے سے انکار کرتے ہیں، لیکن بہر حال قول رسول کو مسلمانوں کا قول قرار دینے سے اس کی حیثیت کم ہو جاتی ہے۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان احادیث کی صحت پر ۱۳۰ کا اتفاق ہے۔

(۵) اس کے برخلاف صحیحہ یا تابعین سے مروی بعض روایات کو مولانا حدیث سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اپنی کتاب ’التکمیل فی اصول التاویس‘ میں ’التفسیر بالحدیث‘ کے عنوان کے تحت مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو منقول کو، خواہ وہ ضعیف ہو، لائق اتباع قرار دیتے ہیں اور اسے گم راہ کن قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی جو مثال دی ہے اس میں حدیث رسول نہیں، بلکہ تین اقوال ہیں، جن میں سے ایک ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، دوسرا قتادہ اور سدکی کی طرف اور تیسرا ابن زید کی طرف۔“ ۱۲۱۔ آگے فرماتے ہیں ”قرآن کی تفسیر ایسی حدیث سے کرنے میں، جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں۔ لیکن اس کے باوجود ظنی ہے“ ۱۲۲۔ لیکن اس کی جو مثال پیش کی ہے وہ حدیث نہیں، بلکہ تفسیر طبری کے مطابق حضرت عکرمہ کا قول ہے۔ ۱۲۳۔ یہ صحیح ہے کہ محدثین نے حدیث کی جو تعریف کی ہے اس میں آں حضرت کے ساتھ صحیحہ اور تابعین کے اقوال بھی شامل ہیں، لیکن عموماً جب لفظ ’حدیث‘ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ارشاد نبوی ہوتا ہے، صحیحہ اور تابعین کے اقوال کے لیے آثار کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

ضعیف روایات بیان

مولانا نے ایک طرف تو قبول روایت کے لیے سخت ترین اصول اختیار کیے ہیں، لیکن دوسری طرف ایسی ضعیف روایتیں قبول کر لیتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ پہلی نظر میں ناقابل قبول معلوم ہوتی ہیں، بلکہ نظم قرآن کے بھی خلاف ہیں۔

(۱) قبول روایت کے اصولی مباحث کے تحت فرماتے ہیں
 ”قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعہ کرنے میں جو منسب حال ہو اور
 اس سے کسی عقیدہ اور سلک کا ثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے،
 لیکن اس کے باوجود ظنی ہے۔ میں اسے اختیار کرتا ہوں، لیکن اس کے
 علاوہ دوسرے معنی کا بھی امکان رہتا ہے، جیسے سورہ حجر کی آیت
 الْمُفْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (الحجر ۸۹-۹۰) اس کی
 تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا
 استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرہ لوں گا اور تمہیں المائدۃ یا العنکبوت
 دوں گا“ اس کی تفسیر میں ولی حرج نہیں ہے، لیکن غیر یقینی ہے۔“ ۱۲۳

اس آیت میں 'المفتسمین' سے مراد کون ہیں؟ اور 'الذین جعلوا القرآن
 عضیں' سے مراد کیا ہے؟ اس سلسلہ میں طبری نے مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک قول یہ
 بھی ہے کہ 'مفتسمین' سے مراد اہل کتاب ہیں اور انہیں اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا،
 کیوں کہ ان میں سے کچھ لوگوں نے آپس میں قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں
 سورہ البقرہ لوں گا اور کچھ دوسروں نے کہا تھا کہ میں سورہ آل عمران لوں گا۔ یہ قول عکرمہ کی
 طرف منسوب ہے۔ لیکن بیش تر اقوال ایسے نقل کیے ہیں جن میں 'المفتسمین' سے مراد
 اہل کتاب ہیں اور الذین جعلوا القرآن عضین سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے قرآن
 (یا اپنی کتاب توراہ و انجیل) کو ٹکڑے کر دیا، کچھ حصوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔
 یہ اقوال ابن عباسؓ، مجاہدؒ اور دوسرے لوگوں سے مروی ہیں۔ لیکن طبری نے بعد میں ان
 اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ 'المفتسمین' سے مراد مشرکین بھی ہو سکتے ہیں اور
 'الذین جعلوا القرآن عضیں' کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض نے قرآن کو شعر
 قرار دیا، بعض نے سحر اور بعض نے کہانت وغیرہ۔ ۱۲۵

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر ابن عباسؓ کی تفسیر جیسی ہی

کی ہے۔ فرماتے ہیں

”اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت نمبر ۸۷ سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمہیں سبع مثانی اور قرآن عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اتارا تھا جنہوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنہوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بد ڈالی اور اس کو مختلف اجزاء میں تقسیم کر کے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورہ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے۔ دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ قرآن کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورہ رعد کی آیت نمبر ۳۱، ۳۲۔

صحیح بخاری میں اس آیت کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے ”ہم اهل الكتاب جزءاً و احزاء فآمنوا ببعضه و كفو ببعضه“ (۱۲۷) اس سے مراد اہل کتاب ہیں۔ انہوں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے، کچھ پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔ اور مولانا فراہی نے فرمایا ہے: ”صرف وہ روایتیں قابل قبول ہونی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں، مثلاً جو آثار حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہیں وہ بالعموم نظم قرآن سے بہت اقرب ہیں“ (۱۲۸) لیکن پھر معلوم نہیں کیوں مولانا نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کے قول کو قبول کرنے کے بجائے ایسی روایت قبول کر لی جو نظم قرآن کی رذ سے بھی بعید معلوم ہوتی ہے۔

(۲) مولانا نے اپنی کتاب ’الفائد الی عیون العقائد‘ میں ایک بحث

یہ کی ہے کہ نبی کا کام یہ نہیں کہ وہ دنیاوی علوم، مثلاً ہندسہ و طب، فنون حرب اور مصالح زراعت و تجارت میں مہارت رکھے، بلکہ ان میں وہ اپنے اصحاب سے مشورہ کرتا رہے۔ پھر احادیث سے اس کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ چنانچہ اس ذیل میں ابن اسحاقؒ سے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب آپؐ نے پڑاؤ ڈالا تو حضرت حباب

ابن منذر نے دریافت کیا کہ یہاں آپ وحی الہی سے ٹھہرے ہیں، یا جنگی تدبیر و مصالحت کے پیش نظر؟ آپ نے فرمایا: جنگی تدبیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔ تب حضرت حبابؓ نے اس سے زیادہ موزوں ایک دوسری جگہ بتائی اور آپ نے ان کی تصویب کرتے ہوئے اس جگہ پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا۔“ ۱۲۹

یہ وہی ابن اسحاق ہیں جن نے واقعہ اصحاب الفیل کے سلسلہ میں، تضعیف کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے:

”جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں۔

ازردے سندان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام

روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے

شده ہے کہ وہ یہود اور غیر شیعہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔“ ۱۳۰

میں برگزیدہ نہیں کہتا کہ یہ روایت ضعیف ہے اور مولانا کو اسے نہیں روایت کرنا

چاہیے تھا، صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ایک طرف ابن اسحاق کو ضعیف اور ناقابل اعتبار

قرار دینا اور دوسری طرف ان سے روایت نقل کرنا، چہ معنی دارد؟

آیت وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ میں حکمت کا مفہوم

مولانا فرمائی نے اپنی کتاب ’مفردات القرآن‘ میں لفظ ’حکمة‘ پر تفصیلی

بحث کی ہے۔ ۱۳۱۔ چنانچہ عربی زبان میں اس کے استعمالات پیش کرتے ہوئے اور

اشعار عرب اور قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہوئے انہوں نے حکمت کے مختلف معانی

بتائے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکمت وہی اور قرآن کے لیے بھی استعمال

ہوا ہے۔ پھر جن آیتوں میں کتاب اور حکمة کے الفاظ ایک ساتھ آئے ہیں (البقرة: ۱۲۹،

آل عمران: ۱۶۳، الجمعة: ۲، وغیرہ) ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ قرآن ہی کو احکام

کے اعتبار سے کتاب اور حکمت شریعت کے اعتبار سے حکمة کہا گیا ہے۔ پھر قرآنی آیات

کے ذریعے اپنی بات مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”پھر اللہ تعالیٰ نے اس کا ستمناں اسکی چیز کے لیے کیا جو ان سب میں کامل ترین ہے۔ چنانچہ اس نے وحی کو حکمت سے موسوم کیا، جس طرح کہ اسے نور، برہان، ذکر اور رحمت کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اسی پہلو سے اس نے قرآن کو حکیم (یعنی حکمت والا) قرار دیا جس طرح کہ اس نے اپنا نام حکیم اور عیم رکھا۔

”جہاں قرآن کو کتاب اور حکمت ایک ساتھ کہا گیا ہے وہاں اس کے دو پہلو ہیں۔ کتاب اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ اس میں حکامِ مکتوبہ موجود ہیں اور حکمت اس اعتبار سے کہ اس میں عقائدِ صحیحہ، اخلاقِ فاضلہ اور حکمتِ شریعت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ فرق دونوں الفاظ کا تتبع کرنے اور ان کے استعمالات میں فرق ہونے سے معلوم ہوا ہے۔ اس مقام پر بعض اہل علم سے تسامح ہو ہے جن میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں اور ان کے بعد کے اکثر محدثین نے بھی ان کی اتباع کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حکمت سے مراد حدیث ہے، اس لیے کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔ اس کے ساتھ حکمت ہونے کا مطلب ہے کہ حکمت سے مراد کچھ اور ہے۔ ان کی اس غلطی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے فقط کتاب (جو حکمت کے ساتھ آیا ہے) کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ ہم نے جو مطلب بتایا ہے اس کی دلیل درج ذیل آیات ہیں:

”وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (النساء: ۱۱۳) ”وَأَذْكُرُونَ مَا يُنْسَلِي فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب ۳۴) ان آیات میں قرآن نے ’نُتْلِي‘ (تلاوت کی جاتی ہیں) اور ’أَنْزَلَ‘ (نازل کیا) کے الفاظ حدیث کے لیے نہیں استعمائے کیے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ حدیث میں بھی بسا اوقات حکمت پائی جاتی ہے اور بلاشبہ وہ قرآن کی حکمتوں کی وضاحت کرتی ہے

(شاید جن لوگوں کے ساتھ امام شافعی ہیں ان کی مراد یہی ہے) لیکن حدیث میں جہاں حکمت ہوتی ہے وہیں اس میں احکام بھی پائے جاتے ہیں۔ لہذا لفظ 'حکمت' کو اس کے لیے خاص کرنا صحیح نہیں۔ اس سے زیادہ واضح یہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے دین کے اصول بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے: "ذَلِكَ بِمَّا وُحِيَ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ" (الاسراء ۳۹) اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وصف میں فرمایا: "وَأَذَعَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ" (المائدہ ۱۱۰) تورات کو کتاب کہا گیا ہے، اس لیے کہ اس کا پیش تر حصہ احکام پر مشتمل ہے، اور انجیل کو حکمت قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں دلائل و مواعظ کی کثرت ہے، جیسا کہ اس ارشاد باری سے بھی معلوم ہوتا ہے: "رَأَيْسَهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ" (المائدہ ۴۶) انجیل میں چوں کہ ہدایت، نور، مواعظت، تورات کی تصدیق اور کچھ احکام تھے اس لیے مقدم الذکر چیزوں کے غلبہ کی وجہ سے حکمت کا نام دیا گیا۔ اس تاویل کی تائید اس آیت سے ہوتی ہے: "وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَالْبَيِّنَاتِ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ" (الزخرف ۶۳) اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ حکمت کی تاویل احادیث سے کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد بھی قرآن ہے اور جب کتاب اور حکمت ایک ساتھ آئیں تو کتاب سے مراد احکام ہوتے ہیں۔ اس فرق کو ذہن میں رکھنا

چاہیے "۱۳۲"

انہی دلائل کے ساتھ اور اسی انداز سے مولانا اسلم جیراج پوری نے بھی حکمت کے حدیث کے معنی میں ہونے کی تردید کی ہے۔ امام شافعی کا قول (کہ حکمت سے مراد

سنت ہے) اور ان کے دلائل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”حکمت کا مفہوم، جو نہوں نے حدیث کو قرار دیا، کسی طرح صحیح نہیں۔ حکمت ایک عام لفظ ہے جس کے معنی ہیں دانائی کی باتیں۔ خود قرآن کی صفت حکیم ہے، یعنی اس میں حکمت کی باتیں ہیں، جیسا کہ جاہ جا آیات میں تصریح ہے ”وَإِنزِلَ إِلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ (النساء: ۱۱۳) سورۃ بنی اسرائیل میں تورات کے احکام عشرہ کے مقابل تیرہ حکام نازل کرنے کے بعد اللہ نے فرمایا ”ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ“ (الاسراء: ۳۹) ازواج رسول کو قرآن میں حکم، یا گیا ہے کہ ”وَإِذْ نُكِّنَّا مَا يُنطَلِ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ“ (احزاب: ۳۴) جس سے معلوم ہوا کہ حکمت قرآن میں شامل ہے، ورنہ حدیثوں کی کون ساوت کرتا ہے؟ مگر اہم صاحب نے اس طرف توجہ نہ فرمائی، حالاں کہ خود ان کا قول ہے کہ حدیثیں مُنَزَّلٌ مِنَ اللَّهِ نہیں ہیں، بلکہ استنباطات نبویہ ہیں، یعنی قرآنی آیات سے آں حضرت نے جو سمجھا اور فرمایا۔ پھر جس حکمت کا منزل من اللہ ہونا ثابت ہے تو وہ حدیث کیسے ہو سکتی ہیں؟ قرآن میں ہے کہ ”ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی“۔ کیا لقمان کو خاتم النبیین کی حدیثیں دی گئی تھیں؟“ ۱۳۳

لیکن یہ شبہات اور دلائل بالکل بے بنیاد ہیں۔ جن علماء نے حکمت سے مراد سنت لی ہے انہوں نے قرآن یا س کے علاوہ دوسری چیزوں میں حکمت ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ قرآن پر بھی حکمت کا اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ آیت ”ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ“ (الاسراء: ۳۹) سے معلوم ہوتا ہے۔ لقمان کو بھی حکمت عطا کی گئی تھی۔ عام دانائی کی باتوں کے لیے بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ احادیث میں بھی مختلف چیزوں کے لیے حکمت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ کلام عرب اور عربی زبان کے

استعمال سے بھی حکمت کا مختلف معانی کے لیے استعمال ہونا معوم ہوتا ہے۔ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ آیت ”وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ میں حکمت سے مراد سنت ہے۔

مولانا فراہیؒ کا اصرار ہے کہ مذکورہ آیت میں بھی حکمت سے مراد معانی قرآن ہیں۔ لیکن انہوں نے دلیل میں جو آیتیں پیش کی ہیں ان سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ ”کتاب و حکمة“ کے لیے بعض آیات میں ”انزل“ اور ”یتلى“ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور حدیث کے لیے یہ الفاظ مستعمل نہیں ہو سکتے، لیکن انہوں نے حکمت کا جو مفہوم بتایا ہے اس کے لیے بھی اس معنی میں ”انزل“ اور ”یتلى“ کے الفاظ نہیں آ سکتے جس معنی میں قرآن کے لیے آتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ ”انزل“ اور ”یتلى“ کا تعلق اصداً کتاب سے ہے، حکمت اس کے ذیل میں آتی ہے۔ علماء نے آیت مذکورہ میں حکمت کی تشریح سنت سے اس لیے کی ہے، کیوں کہ آل حضرتؑ نے اپنی امت کو جن سووم سے نوازا ہے ان میں صرف علم کتاب ہی نہیں، بلکہ علم سنت بھی ہے۔ آپ کا کام ”تبيين کتاب“ کے ساتھ دوسرے احکام سے بھی واقف کرانا تھا۔ مختلف احادیث سے اس کا اثبات ہوتا ہے۔ شاہ وں اللہ جو اسرار شریعت کے بہت بڑے رمز شناس ہیں، اپنی شہرہ آفاق کتاب ”حجة الله البالغة“ میں فرماتے ہیں۔

”رسول اللہ ﷺ نے دنیا کو جو عوم رسالت دیے ان کا ایک حصہ براہ راست وحی سے تعلق رکھتا ہے اور ایک حصہ آپ کے اجتہادات سے۔ آپ کا یہ اجتہاد صرف نصوص سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے جو مقاصد اور اس کی جو حکمتیں بتائی تھیں ان کی روشنی میں بھی آپ نے اجتہاد فرمایا اور احکام دیے۔ دوسروں کے اجتہاد سے آپ کا اجتہاد اس پہلو سے مختلف ہے کہ آپ کا اجتہاد ہر ایک کے لیے واجب العمل ہے۔ اس لیے کہ آپ سے کوئی اجتہاد ہی غلطی ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح فرمادیتا تھا“۔ ۱۳۴

کچھ احادیث سے غلط استدلال

مولانا فرانسس نے اپنی تحریروں میں بعض احادیث کی ایسی تشریح کی ہے جو صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ ذیل میں ان کی صرف اشارہ کیا جاتا ہے:

(۱) مولانا نے مقدمہ نظام القرآن میں علامہ سیوطی کا یہ اقتباس نقل کیا ہے:

”اگر قرآن سے تفسیر نہ ہو سکتے تو سنتِ رسول کی طرف رجوع کرے، کیوں کہ سنت قرآن کی تارح اور مفسر ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نبی ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہے سب قرآن سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اِنَّا نَزَّلْنَا الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللَّهُ“ (انساء ۱۰۵) اس کے علاوہ اس مضمون کی اور بھی آیتیں ہیں۔ خود نبی ﷺ نے فرمایا ہے:

”اَلَا اِنِّى اُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ“ (مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ) یعنی سنت“ ۱۳۵

اس پر مولانا نے یہ حاشیہ لگایا ہے

”مثله معہ کی یہ تفسیر امام شافعی نے فرمائی ہے، مگر ہمارے نزدیک اس سے مراد فہم و بصیرت اور وہ روشنی ہے جس سے قلبِ نبوت وحی کے بعد جگمگا اٹھاتا تھا، جیسا کہ آیت میں اشارہ ہے: وَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ

اَمْرًا“ (الشوریٰ ۵۲-۱۳۶)

ایک دوسری جگہ یہی حدیث ”اَلَا اِنِّى اُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، بل

اکثر“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اس سے مراد فہم قرآن ہے، جو ایک بحرِ ناپیدا کن رہے۔ اور اسی میں سے

فہمِ نظم بھی ہے، اس لیے کہ اس کے بعد معانی کی کثرت ہو جاتی ہے“ ۱۳۷

مختلف احادیث کی روشنی میں مولانا فرانسس کی یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی،

خود یہ حدیث جس طویل حدیث کا ٹکڑا ہے اس میں اس کی صراحت مل جاتی ہے کہ اس سے مراد سنت ہے۔ حضرت مقدم بن معدیکربؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”ألا انى أوتيت الكتاب ومنتد معه ، ألا لا يوشك رجل
شبعان على أريكته ، يقول : عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم
فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ،
وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، ألا لا يحل لكم
الحمير الأهلبي ولا كل ذى ناب من السباع إلى
آخر الحديث .“ (۳۸)

(سن لو مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مثل ایک چیز اور اس کے ساتھ۔
کوئی شخص اپنی مندر پر آسودگی سے بیٹھ رہے نہ ہنپے لگے کہ صرف قرآن کو
مضبوطی سے پکڑو، اس میں جو چیزیں حرام پاؤں صرف انہی کو حلال سمجھو
اور اس میں جو چیزیں حرام پاؤں صرف انہی کو حرام سمجھو، بلکہ اللہ کے رسول
نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ اسی طرح حرام ہیں جس طرح اللہ کی حرام
کردہ چیزیں حرام ہیں۔ سن لو تمہارے لیے پالتو گدھے، درندے
حلال نہیں ہیں۔)

اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث حضرت عرباض بن ساریہؓ سے مروی ہے۔
فرماتے ہیں: ہمارے درمیان رسول اللہ ﷺ (خطبہ کے لیے) کھڑے ہوئے اور فرمایا:

”أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته، يظن أن الله تعالى لم
يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن ألا وإنى قد أمرت ووعظت
و بهيت عن أشياء أنهما مثل القرآن أو أكثر، وإن الله لم يحل
لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا باذن، ولا ضرب
نساءهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الدي عليهم“ (۳۹)

(کیا تم میں سے کوئی شخص اپنی مدد سے ٹیک لگا کر یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ نے صرف وہی چیزیں حرام کی ہیں جو اس قرآن میں ہیں۔ خبردار! میں نے بھی کچھ چیزوں کا ضم دیا ہے، کچھ چیزوں کی نصیحت کی ہے اور کچھ چیزوں سے منع کیا ہے۔ وہ قرآن کے مثل ہیں یا اس سے زیادہ۔ اللہ نے تمہارے لیے ہرگز جائز نہیں رکھا ہے کہ تم بغیر اجازت اس کتاب کے گھروں میں داخل ہو، یا ان کے عورتوں کو مارو، یا ان کے پھل کھاؤ۔ جب وہ، جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے (یعنی جزیہ)، اسے ادا کر دیں۔)

یہ احادیث اس بات میں صریح ہیں کہ 'مثله معہ' سے مراد سنت ہے۔ اس مضمون کی دوسری متعدد احادیث ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ "میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں: کتاب اور سنت۔ جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے گم راہ نہ ہو گے" خود مولانا فرامی نے ایک حدیث نقل کی ہے فقال النبی ﷺ: انی تارک فیکم النقلین کتاب اللہ وسنتی "۱۴۰" ان تمام احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث میں 'مثله معہ' سے مراد سنت ہے۔

(۲) مولانا نے 'نظم قرآن' پر بعض لوگوں کے شبہات کی تردید میں لکھا ہے:

"بعض علماء کا خیال ہے کہ "منظم کلام، جس میں ایک خاص عمود پایا جاتا ہے، اہل عرب کی عادت کے برخلاف تھا، تم ان کے اشعار میں واضح بے ربھی پاؤ گے، اگر قرآن ان کے اس اسلوب کے برخلاف آتا تو ان پر گراں ہوتا۔" یہ بے بنیاد خیال ہے۔ اس لیے کہ اہل عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی حیثیت نہیں تھی۔ وہ اسے، ہم اور عظیم امور میں سے نہیں شمار کرتے تھے، بلکہ وہ علماء کی تعظیم کرتے اور ہر حکمت خطبوں کو پسند کرتے تھے۔ اسی لیے شرفاء شعر گوئی اور شعر سے واقفیت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور اشعار کا استعمال خال خال ہی حکمت اور ضرب المثل کے طور پر کرتے تھے۔ شعر کے لیے محض وزن و قافیہ کافی نہیں ہے، بلکہ

وہ ہزل و طرب کے موضوعات کے ساتھ خاص ہے۔ بہ ہرحال اس کا شمار لہو الحدیث میں ہوتا ہے۔ جو شخص اس کے مخصوص موضوعات کے علاوہ دوسرے موضوعات میں اشعار نظم کرے گا اسے شاعر نہیں، بلکہ ناظم کہیں گے۔ حقیقت شعر کے اسی معروف پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ان من الشعر لحکمة وان من البيان لسحراً" یعنی بہت کم ہی اشعار میں صحت ہوتی ہے۔ اسی لیے اللہ نے اپنے نبی کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا۔ ارشاد ہے "وما علمناه الشعر وما ينبغي له، ان هو الا ذکور وقرآن مبين ليدر من كان حياً وبعق القول على الكافرين" (س ۶۹-۷۰) ۱۴۱

مندرجہ بالا اقتباس میں مولانا نے زمانہ جاہلیت میں خطبات کی حیثیت بڑھانے اور اشعار کی حیثیت کم کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ واضح طور پر حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا، اس کی متعدد حکمتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ معترضین یہ نہ کہہ سکیں کہ محمد ﷺ تو شاعر ہیں، انہوں نے اپنی موزونی طبع سے قرآن جیسا اعلیٰ کلام پیش کر دیا ہے۔ جب اللہ نے آپ کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا تب تو معترضین آپ کو شاعر کہتے تھے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر آپ شاعر ہوتے تو معترضین کتنے زور شور سے اس اعتراض کو عام کرتے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اہل عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی اہمیت نہ تھی اور وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے، حالانکہ تاریخ جاہلیت شہد ہے کہ عرب کے سارے قبیلوں میں مشاعرے کی محفلیں منعقد ہوتیں، دور دور سے شعراء آتے، اپنے اپنے قبیلوں کے محبان و منافخرا بیان کرتے اور زبردست مقابلہ ہوتا۔ معلقات کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ انہیں کعبہ کے دروازے پر لٹکایا جاتا تھا اور قصائد و باب کعبہ پر لٹکایا جانا عزت اور فخر کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اہل عرب میں شعر گوئی کا ذوق عام تھا۔ مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ خود خاندان عبدالمطلب میں رسول اللہ ﷺ کے علاوہ مردوں اور عورتوں

میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے شعر نہ کہے ہوں۔ آں حضرت کی مجلسوں میں صحابہ شعر سناتے، آپؐ خاموش رہتے، یا ان کے ساتھ تبسم فرماتے۔ بسا اوقات آپؐ ہمسک صحابی سے کسی مشہور شاعر کے اشعار سنانے کی فرمائش کرتے۔ مثلاً حضرت عمرو بن الشریدؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سنانے کی فرمائش کی۔ میں سناتا رہا، آپؐ بار بار مزید سنانے کی فرمائش کرتے رہے، یہاں تک کہ میں نے سوا شعر سن ڈالے۔ ۱۳۲۔ حضرت کعب بن مالکؓ نے جب اپنا قصیدہ بانٹ سعاد سنایا (جس کا آغاز اور ابتدائی شعرا جاہلی طرز پر تھے) تو آپؐ نے خوش ہو کر نہ صرف انہیں معاف کر دیا، بلکہ ردائے مبارک بھی عطا کر دی۔ ۱۳۳۔

مولانا نے لکھا ہے کہ جو شخص شعر کے مخصوص موضوعات (ہزل و طرب) علاوہ دوسرے موضوعات پر اشعار کہے اس پر شاعر کا اطلاق نہیں ہوگا اور مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حالاں کہ حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ کے اس ارشاد کا منشا یہ تھا کہ تمام اشعار ہزل و طرب اور فحش و فجور کے موضوعات پر مشتمل نہیں ہوتے، بلکہ کچھ میں حکمت کی باتیں بھی ہوتی ہیں۔ گویا اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں، برے بھی اور شعر کا اطلاق دونوں قسم کے منظوم کلاموں پر ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اہل عرب اشعار کے ساتھ خطبات اور منظم کلام سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، مگر محض نظم قرآن کی دلیل حاصل کرنے کے لیے اہل عرب کی شعر گوئی اور ان کے ذوق شعر کی حیثیت کم کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

(۳) مولانا مفردات القرآن کے مقدمے میں لکھتے ہیں

”اس سلسلہ میں سب سے نفع بخش چیز صحابہ اور تابعین کی تفسیر ہے، اس لیے کہ بسا اوقات وہ کسی لفظ کی تشریح اس خاص جگہ کے مطابق اس کے مترادف کلمہ سے کرتے ہیں اور متاخرین نے یہ سمجھ لیا کہ دونوں الفاظ تمام پہلوؤں سے ایک جیسے ہیں، اس لیے انہوں نے اس کلمہ کے صحیح معنی سمجھنے میں غلطی کی۔ ایسا کسی جامع لفظ کی تفسیر میں کثرت سے ہوتا ہے۔“ ۱۳۴۔

اس کے بعد مولانا نے جامع الفاظ کی قرآن سے دو تین مثالیں دی ہیں۔
پھر لکھا ہے:

”قرآن جامع الفاظ سے پر ہے نبی ﷺ کا ارشاد ہے ”اوتبست

جوامع الکلم“ ۱۴۵

یہ حدیث بعض روایات میں ”أعطت جوامع الکلم“ ۱۴۶ اور بعض میں
”نعتت بجوامع الکلم“ ۱۴۷ کے الفاظ سے بھی آئی ہے۔ مولانا فرمائیے جوامع
الکلم سے مراد یہاں قرآن کو کیا ہے۔ یقیناً قرآن کے الفاظ جوامع الکلم کے اعلیٰ نمونے
ہیں، اللہ نے مختصر الفاظ میں معانی کے خزانے پوشیدہ کر رکھے ہیں، لیکن یہاں حصر نہیں ہونا
چاہیے (اور شاید مولانا فرمائیے نے بھی حصر مراد نہیں لیا ہے) کیوں کہ قرآن کے ساتھ
احادیث پر بھی جوامع الکلم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس حضرت کی صفت یہ بیان کی گئی ہے:
”انہ کان یتکلم بجوامع الکلم“ ۱۴۸ یعنی آپؐ ایسے جہے استعمال فرماتے تھے جن میں
الفاظ کم ہوں، لیکن وہ زیادہ معانی پر درست آریں۔ آپؐ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے:
”کان یتحب الجوامع من الدعاء“ ۱۴۹ (آپؐ جامع الفاظ کی دعائیں پسند
کرتے تھے۔) کتب احادیث میں ایسی بے شمار احادیث مل جاتی ہیں جن پر ’جوامع الکلم‘
کا اطلاق ہوتا ہے۔ ۱۵۰

کچھ احادیث کی صحت سے انکار

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مولانا نے بعض احادیث کا انکار کیا ہے اور ان کی
صحت کی تردید کی ہے۔ ذیل میں وہ روایتیں درج کی جاتی ہیں:

(۱) مولانا نے اپنی معرکہ آرا کتاب ’ذبح کون ہے؟‘ میں ذبح کے

بارے میں یہود کی تحریفات سے پردہ اٹھایا ہے اور خود تورات اور قرآن کے مختلف دلائل
سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ذبح ہونا ثابت کیا ہے۔ بتیسویں فصل ’یہود کی تحریفات
اور ان کی تردید میں تحریفات یہود پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے

”تیسرے عظیم الشان فتنہ، قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا کہ چونکہ حضرت سارہ حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش یہ تھی کہ حضرت اسماعیل حضرت اسحاق کے ساتھ حضرت ابراہیم کی وراثت میں شریک نہ ہوں، اس لیے حضرت ابراہیم نے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کو فران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالانکہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل غور سے خیال کرنے پر مجبور ہے۔“ ۱۵۱

آگے فرماتے ہیں

”اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ن لوگوں کے حل پر ہے جنہوں نے یہ بے ہودہ فسانہ یہودی زبانی سن کر اس کو سچ پورا کر لیا اور پھر اس کو سعی صفہ و مروہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدق و مستم روایت کی حیثیت سے بیان کر دیا“ ۱۵۲

یہاں مولانا نے جس روایت کو اپنی سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ کو ان کی والدہ کے ساتھ بآب و گیاہ وادی میں لے جانے سے لے کر قبیلہ جرہم کے آباد ہونے تک کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس روایت کے بعض حصے مرفوع ہیں، جیسے:

قال ابن عباس قال السبي صلى الله عليه وسلم: فلذلك سعي الناس بينهما.

قال ابن عباس قال السبي صلى الله عليه وسلم: يرحم الله أم اسماعيل، لو تركت رمرم (او قال لولم تعرف من الماء) لكنت رمرم عينا معينا

قال اس عباس قال النبی صلی لله علیہ وسلم . فالقی ذلک

أم اسماعیل وہی تحت الأُس ۱۵۳

پوری روایت کے بیچ بیچ میں حضرت ابن عباسؓ جس انداز سے رسول اللہ ﷺ کا حوالہ دیتے ہیں، اس سے قوی امکان یہ ہے کہ انہوں نے پوری روایت آں حضرت سے سنی ہو۔ ۱۵۴ لیکن پوری روایت کے ساتھ اس کے مرفوع حصے بھی مولانا فریبیؒ کی سخت تنقید سے نہیں بچ سکے ہیں۔

یقیناً تو رات میں جس انداز سے یہ قصہ بیان کیا گیا ہے وہ سراسر بے بنیاد ہے، کیوں کہ اس سے نہ صرف حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیلؑ کی تذلیل ہوتی ہے، بلکہ حضرت سارہ کی اہانت کا بھی پہلو نکلتا ہے۔ غالباً مولانا نے صحیح بخاری کی مذکورہ روایت کی تردید اسی لیے کر دی، کیوں کہ اس کے پیش تر اجزاء تو رات سے ملتے جلتے ہیں، لیکن یہ بات ملحوظ رکھنے کی ہے کہ اس واقعہ کے شروع کے اجزاء، جن میں حضرت اسماعیلؑ کے حضرت اسحاقؑ کے ساتھ کھینے اور ٹھٹھا مارنے اور حضرت سارہ کے حضرت ابرہیمؑ سے کہہ کر حضرت اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ نکلوا دینے کا ذکر ہے، صرف تو رات میں مذکور ہیں، صحیح بخاری کی روایت ان کے ذکر سے خالی ہے۔ بخاری کی روایت میں حضرت ابرہیمؑ کے حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیلؑ کو بیابان کی طرف لے جانے کا ذکر ہے اور اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے: "رُئِنَا اِنِّي اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ نَبْتِكَ الْمُحَرَّمِ." (ابراہیم ۳۷) صحیح بخاری میں روایت کے جو اجزاء مذکور ہیں ان میں کوئی ایسی بے ہودگی نظر نہیں آتی جس کی وجہ سے پوری روایت کو خود ساختہ اور بے بنیاد قرار دیا جائے، جب کہ خاص طور پر سعی صفا و مروہ کا سبب رسول کریم ﷺ سے بھی مرفوعاً ثابت ہو۔ ۱۵۵

(۲) امام سیوطیؒ نے 'الاتقان' میں لکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے کچھ سورتوں کو اگر مسلسل یکے بعد دیگرے پڑھا ہے تو اس سے یہ استدلال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی ترتیب بھی اسی طرح ہے۔ پس آل عمران سے قبل سورہٴ نساء پڑھنے کی روایت رد نہیں کی

جائے گی، اس لیے کہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب واجب نہیں اور شاید آپ نے بیان جواز کے لیے ایسا کیا ہو۔ ۱۵۶

اس پر مولانا نے حاشیہ پر لکھا ہے: ”روایۃ قراءۃ النساء قبل آل عمران لاتصح“ ۱۵۷ ڈاکٹر محمد اجمل اصباحی ندوی (جنہوں نے مولانا کے یہ قلمی حواشی نوٹ کر کے شائع کیے ہیں) اس حاشیہ پر لکھتے ہیں

”صحیح مسلم (۵۳۶۱) صلاۃ المسافرین، باب استحباب تطویل القراءۃ فی صلاۃ الدین میں حضرت حذیفہ بن یمان سے روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا ایک شب میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپ نے سورۃ بقرہ شروع کی۔ اسے پڑھ کر سورۃ نساء شروع کی۔ اسے پڑھ کر سورۃ آل عمران پڑھی الخ۔ حضرت حذیفہ سے یہ روایت سورتوں کی اس ترتیب سے ساتھ نسائی (۱۹۸۱) صحیح ابن خزیمہ (۳۴۰، ۲۷۲۱) اور مسند ابوعوانہ (۱۶۹۲) میں بھی ہے، لیکن مستدرک (۳۲۱) اور شرح معانی الآثار (۳۳۶) میں اسی روایت میں سورتوں کی ترتیب مصحف کے مطابق ہے۔ یعنی سورۃ بقرہ، پھر سورۃ آل عمران،

پھر سورۃ نساء۔“ ۱۵۸

مولانا کے ان حواشی کے انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے یہ مذکور نہیں کہ صحیح مسلم کی حدیث کے صحیح نہ ہونے کی وجہ کیا ہیں؟ غائباً صرف یہ قیاس ہو کہ چونکہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے، اس لیے ممکن نہیں کہ آں حضرت نے سورتوں کی بے ترتیب تلاوت کی ہو۔ ایک طرف مولانا فرماتے ہیں کہ ”اگر قرآن و حدیث میں بظاہر تعارض ہو تو حدیث کی تاویل کی جائے گی، اگر تاویل ممکن نہ ہو تو حدیث کے سلسلہ میں توقف کیا جائے گا اور قرآن پر عمل کیا جائے گا۔“ ۱۵۹ لیکن یہاں دو حدیثوں کے درمیان تعارض کی صورت میں مولانا حدیث کی تاویل یا کم از کم توقف کی ضرورت محسوس نہیں کرتے، بلکہ اس کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کر دیتے ہیں، جب کہ اس کی مناسب تاویل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً نماز میں

ترتیب سور ضروری نہ تھی، یہ ترتیب قرآن اور عرس اخیر سے پہلے آپ نے ایسا کیا ہوگا۔ یہ تو اس صورت میں کہیں گے جب ہم مستدرک اور شرح معانی آثار کی حدیث کو مسلم وغیرہ کی حدیث پر ترجیح دیں۔ اس کے لیے بھی قوی دلائل کی ضرورت ہوگی۔ ورنہ مسلم ہی کی حدیث کو ترجیح حاصل ہوگی۔

(۳) امام سیوطی نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام جو خالص عرب اور اہل زبان تھے، جن پر اور جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا وہ بھی ان الفاظ کے باب میں، جن کا معنی انہیں معلوم نہ تھا، توقف کرتے تھے۔ مثال میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ وغیرہ کے اقوال ذکر کیے ہیں۔ ۱۶۱۔

اس پر مولانا نے حاشیہ میں لکھا ہے:

”لایصحح أن كلمة من القرآن حسی معناه علی علماء

الصحابۃ ولا سیم الفرشیون“ ۱۶۲۔

اس اصول کے تحت صحابہ کرام سے متعلق بہت سی مرویات بے اصل قرار پائیں گی۔ لیکن اس کی زد میں بعض احادیث بھی آجاتی ہیں، جب کہ وہ احادیث صحیحین اور دوسری مستند کتب میں موجود ہیں۔ مثلاً

(۱) جب آیت کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ

مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (البقرہ: ۱۸۷) نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتم نے سفید اور کالے دھاگے باندھ لیے۔ رات میں انہیں دیکھا تو نظر نہ آئے۔ صبح ہوئی تو اللہ کے رسولؐ سے اس کا مطلب معلوم کیا۔ آپؐ نے فرمایا لابل هو سواد اللیل و بیاض النهار۔ ۱۶۳) (کالے اور سفید دھاگوں سے مراد رات کی سیاہی اور دن کی سفیدی ہے۔)

اس روایت میں صراحت ہے کہ حضرت عدی خیط ابیض اور خیط اسود کا مطلب نہیں سمجھ پائے تھے، نبی ﷺ کی تشریح سے ان کی سمجھ میں آیا۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، جس کا اظہار مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ ہے:

”قرآن کے یہ الفاظ اس قدر واضح ہیں کہ تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ کے دور

میں ان کا مفہوم سمجھنے میں بعض لوگوں وزحمت کیوں پیش آئی؟ عدی بن حاتم کی روایت، جو تفسیر کی کتابوں میں نقل ہے کہ انہوں نے فجر کو پھینکنے کے لیے دو سیاہ و سفید دھاگے باندھ لیے، اگر پوری طرح قابل اعتماد ہے تو اس کو محض ان کی اسی شدت احتیاط پر محمول کرنا چاہیے جو نئے نئے اسلام آنے والوں میں بالعموم پائی جاتی ہے۔ اس صرح کی باتوں کو صحیحہ کے فہم و بصیرت پر ظعن کا بہ نہ نہیں بنا چاہیے۔“ ۱۶۳

(۲) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک دن حضور نے ارشاد فرمایا: ”قیامت کے دن جس سے بھی حساب لیا گیا وہ ہرک ہوا۔“ (حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں) میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ ”جس کا نامہ اعمال اس کے دانے ہاتھ میں دیا جائے گا اس سے ہلکا حساب لیا جائے گا؟“ حضور نے فرمایا: وہ تو صرف اعمال کی پیشی ہے، لیکن جس سے پوچھ گچھ کی گئی وہ ہلاک ہوا۔“ ۱۶۵

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ حساب یسیر کا مطلب نہیں سمجھ سکی تھیں، نبی ﷺ نے سمجھ یا تو قرآن و حدیث کا ظاہری تعارض دور ہوا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ جب آیت اللذین آمنوا اولم یلبسوا ایمانہم بظلم (النعام ۸۲) نازل ہوئی تو صحابہ بہت پریشان ہوئے۔ انہوں نے اللہ کے رسول سے عرض کیا کہ ہم میں سے تو ہر ایک سے کچھ نہ کچھ ظلم کا صدور ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اس سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ یہاں شرک مراد ہے۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ نعمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی تھی یابنسی لا تشرک باللہ ان الشریک لظلم عظیم (نعمان ۱۳) ۱۶۶ (بیٹا، اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا، حق یہ ہے کہ شرک بہت بڑا ظلم ہے۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجود یہ کہ سورہ لقمان نازل ہو چکی تھی اور اس میں اللہ نے شرک کو ظلم عظیم فرمایا تھا، لیکن صحابہ کرام اس کا مطلب نہیں سمجھ سکے تھے۔ اس حضرت نے اس کی تشریح کی، تب مطلب واضح ہوا۔

احادیث میں اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عین ممکن ہے کہ قرآن کا کوئی لفظ یا آیت حضراتِ صحیحہ نہ سمجھ سکے ہوں اور رسول اللہ ﷺ کی تشریح کے بعد ان کی سمجھ میں آئی ہو۔ ارشادِ باری "لَيْسَ لَهُمْ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہاں یہ بات ضرور ملحوظِ ذہنی چاہیے کہ چند احادیث پر مولانا فرامیؒ کے تبصرہ کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا کہ مولانا حدیث کو نہیں مانتے، سراسر غلط ہوگا۔ چند احادیث کی صحت سے انکار کرنا اور چیز ہے اور حدیث کو بہ حیثیتِ سنت اور بہ حیثیتِ دین اور، خذ شریعت نہ ماننا دوسری چیز ہے۔ اول الذکر کا دائرہ صرف غلطیوں تک محدود ہے، جب کہ مؤخر الذکر آدمی کو حلقہٴ اسام سے خارج کر دیتا ہے۔

حدیث کے سلسلہ میں مولانا فرامیؒ نے کچھ اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں مثلاً:

- ۱۔ احادیث تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں، ان سے قرآن پر کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔
 - ۲۔ اصل و اساس کی حیثیت صرف قرآن واصل ہے، احادیث کی حیثیت فرع کی ہے۔
 - ۳۔ قرآن کی تفسیر کی بنیاد حدیث کو بنانا صحیح نہیں۔
 - ۴۔ شانِ نزول صرف قرآن سے اخذ کرنی چاہیے، حدیث سے شانِ نزول اخذ کرنا صحیح نہیں۔
 - ۵۔ حدیث کے ذریعہ قرآن کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ ۱۶۷
- یہ اصولی مباحث اس موضوع کا جزء لاینفک ہیں، لیکن ان پر مفصل اور مستقل بحث کی ضرورت ہے، اس لیے کبھی ان پر سندہ گفتگوئی جائے گی۔ ۱۶۸
- آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری ذات سے جو اچھے کام صادر ہوتے ہیں ان کا اجر عطا فرمائے اور جو غلطیاں سرزد ہوتی ہیں ان سے درگزر فرمائے۔ هو الموفق ومنه القبول.

حواشی و مراجع

- ۱۔ مولانا اصلاحی کا یہ مضمون 'مختصر حیات حمید' نامی کتاب میں بھی شامل ہے۔ مرتب عبد رحمن ناصر اصلاحی، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء
- ۲۔ امام میدادین فراہی، تفسیر نظام القرآن، ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمید یہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۹۶ء، ص ۱۴
- ۳۔ ایضاً، ص: ۱۵-۱۶
- ۴۔ ایضاً، ص: ۱۴-۱۵
- ۵۔ ایضاً، مقدمہ، ص: ۳۴
- ۶۔ الکلمیں فی اصول التاویل، الدائرة الحمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ، ابتدائی صفحہ
- ۷۔ ایضاً، ص ۲۱
- ۸۔ تفسیر نظام القرآن، ص ۲۳
- ۸الف۔ اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے تعارف اور اس کے مباحث کا خلاصہ الگ سے پیش کیا جا رہا ہے۔
- ۹۔ صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءة۔ یہ روایت مسلم، کتاب صلاة المسفرین، ترمذی، کتاب المناقب اور نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور مسند احمد میں بھی مروی ہے۔
- ۱۰۔ الامام عبدالحمید فراہی، مفردات القرآن، تحقیق و شرح الدكتور محمد جمال ایوب اصلاحی، الدائرة الحمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۲۰۰۴ء، ص: ۱۲۳
- ۱۱۔ ان الفاظ کے ساتھ مجھے کوئی حدیث نہیں ملی سکی، البتہ نسائی میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں: أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن وأن لا نصحى بمقابله ولا مدبرة ولا بتراء، ولا خرقاء (کتاب الضحایا، باب التقابلہ دھو ما قطع طرف أذنها) اس سے بھی مقصود ثابت ہو جاتا ہے۔
- ۱۲۔ مسند احمد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ كل كلام أو أمر ذي بال لا تفتح بدكرو الله عز وجل فهو أبترا، أو قال أقطع"

تفسیر نظام القرآن (سورہ کوثر) ص ۲۵۲۔ نیز مفردات القرآن، ص ۲۴۸-۲۴۹ صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب اتقوا ن روو شق تمرۃ۔ یہ روایت بخاری ہی میں کتاب الادب کتاب ارقاق اور کتاب التوحید میں بھی مذکور ہے اور مسلم، کتاب الزکاة، ترمذی، باب اقیمت، کتاب ازہد، نسائی، کتاب النکتب میں اتقوا النار ولو بشقۃ تمرہ کے الفاظ سے بھی آئی ہے۔

۱۵ مفردات القرآن، ص ۲۵۳
 ۱۶ مصنف ابن ابی مہبہ
 ۱۷ مفردات القرآن، ص ۳۰۶
 ۱۸ عن ترمذی، کتاب الطب
 ۱۹ مفردات القرآن، ص ۳۲۰
 ۲۰ پوری حدیث یوں ہے المسلمون تکافأ دماءهم وهم يدعی من سواہم، یسعی بدمتہم اذناہم، ویرد علی أقصاہم۔ یہ حدیث ابن ماجہ، ابوب الدیات نسائی، کتاب تقسیمۃ، ابوداؤد، کتاب الجہاد اور کتاب الدیات درمسند احمد میں مذکور ہے۔

۲۱ تفسیر نظام القرآن (سورہ مہب) ص ۳۹۷
 ۲۲ ایضاً (سورہ ذاریت) ص ۹۶
 ۲۳ ایضاً ص ۹۷

۲۴ ان الفاظ کے ساتھ مجھے یہ حدیث نہیں مل سکی۔ مسند احمد میں ہے عن ہشام بن عامر قال رسول اللہ ﷺ ان رأس الدجال من ورائہ حبک حبک (۳۰/۳) دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں عن ابی قلابۃ عن رجل من أصحاب البی ﷺ یقول قال رسول اللہ ﷺ ان من بعدکم الکذاب المصل، و ن رأسہ من بعدہ حبک حبک حبک ۳۷۲/۵

۲۵ تفسیر نظام القرآن (سورہ ذاریت) ص ۹۷ نیز مفردات القرآن، ص ۳۲۳

۲۶ ایضاً (سورہ تحریم) ص ۱۷۵۔ نیز مفردات القرآن، ص ۵۱
 ۲۷ مولانا تفسیر سورہ تحریم میں 'فلا یسمعه أحد الا أصغى الیه' کے الفاظ سے
 اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ لیکن مفردات قرآن میں یہ الفاظ ہیں 'فلا یسمعه أحد
 الا أصغى لیتنا'۔ مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے عس اس
 عمر قال قال رسول الله ﷺ ثم یفح فی الصور فلا یسمعه أحد
 الا أصغى له' (۱۶۶/۲) صحیح مسلم میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ثم یسْفخ فی
 الصور فلا یسمعه أحد الا أصغى لیتنا و رفع لیتنا (مسلم، کتاب الفتن، باب
 ذکر ارجس)

۲۸ یہ الفاظ حضرت کے بارے میں نہیں، بلکہ حضرت ابو قتادہ کے بارے میں ہیں
 "ان ان فتاده كان یصغى لها الاماء" مسند احمد ۲۹۶/۵۔ یہ روایت ترمذی،
 کتاب طہارۃ، نسائی، کتاب طہارۃ و کتاب المیہ، موطا، کتاب طہارۃ اور ابن
 کتب و ضو، میں بھی مروی ہے۔ 'صغى' کے مادہ سے حدیث میں دوسرے بہت
 سے لفظ بھی آئے ہیں۔ دیکھئے المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث السنوی
 الشریف، لفظ اصغى

۲۹ تفسیر انظار القرآن (سورہ تحریم) ص ۱۷۵۔ نیز مفردات القرآن، ص ۲۹۳ مو
 قی تحریر میں تلاش کرنے سے ن کے مدد وہ پھر درج نہیں بھی ل سکتی ہیں۔ مشر
 کے طور پر دیکھئے حاتم السبیب اور حکمۃ فی تشریح مفردات القرآن، ص ۱۸۱
 اور ۱۷۳ وغیرہ

۳۰ یہ حدیث مجھے صحیح بخاری میں نہیں مل سکی، ابنت ترمذی، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ و احمد
 میں مذکور ہے۔

۳۱ امام عبد الحمید لفرای، دلائل النظام، الدائرة الحمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ص ۶۸

۳۲ الامام عبد الحمید لفرای، ائقائد ان میون العقائد، الدائرة الحمیدیہ سرکے میر
 اعظم گڑھ، ص ۱۹۷

۳۳ ایضاً، ص ۲۰۰

- ۳۳ پوری حدیث یوں تـ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ ﷺ حطبت الناس يوم النحر، فقال يا أيها الناس . أتى يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام، قال . فأتى بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام، قال فأى شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام، قال . فإن دماءكم و أموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا، فى بلدكم هذا، فى شهركم هذا صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب الخطبة ایام منى۔ یہ حدیث تقریباً تمام ہی کتب حدیث میں ملتی ہے۔
- ۳۵ مولانا حمید الدین فری، اقسام القرآن، ترجمہ مولانا احسن اصلاحی، مکتبہ چراغِ رہ کراچی، طبع دوم، ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۰-۱۰۱
- ۳۶ صحیح مسلم، کتاب صلاة المسافرين۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ عن ابی امامة قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول اقرءوا والرهرا وین البقرة وال عمران، فانهما تاتیان يوم القيامة كأنهما غمامتان
- ۳۷ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورہ کھیعص، باب قوله وأمذرهم يوم الحسرة۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں عن ابی سعید الخدری قال قال النبی ﷺ . یؤتی بالموت کھیئة کش أملح الحدیث
- ۳۹ تفسیر نظام اقرآن (سورہ کوثر) ص ۲۱۹
- ۴۰ بخاری، کتاب مواقیت الصلاة، باب الصلوات الخمس كفارة للخطايا۔ پوری حدیث یہ ہے عن ابی هريرة انه سمع رسول اللہ ﷺ یقول . أرأیتم لو أن نهرأبواب أحدکم یغتسل فیہ کل يوم خمساً ماتقول ذلك یقی من درسه قالوا لا یقی من درنه شینا، قال . فذلك مثل الصلوات الخمس
- ۴۱ تفسیر نظام القرآن، ص ۲۱۹
- ۴۲ بخاری، کتاب العمم، باب طرح الامام المسکت۔ پوری حدیث یہ ہے۔ عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال . ان من الشجرة لا یفارقها ورقها وانها مثل المسلم،

حدّثوسی ماہی؟ قال فوقع الناس في شجرة البوادی، قال عبد الله:
فوقع في نفسي أنها الخلة، فاستحييت، ثم قلوا: حدّثنا يا رسول الله
ماہی؟ قال هي الخلة.

تفسیر نظام ۱- آن ص ۳۲۳

ن الفاظ میں مجھے کوئی حدیث نہیں مل سکی۔ بہتہ متعدد احادیث میں اللہ کے لیے
'ضحک' ثابت ہے مثلاً صحیح مسلم و صحیح بخاری، تفسیر ان اللہ لیضحک الی ثلاثہ، ابن
ماہی، مقدمہ، صحیح اللہ الی رحلین یقتل أحدهما الآخر الخ،
بخاری و مسلم و دیگر کتب احادیث۔

اللہ م عبد الحمید فریبی، سالیب القرآن، مدارۃ الحمیدیہ سرائے میر اعظم ٹرہ، ص ۱۳
یہ حدیث ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اذا
دخل رمضان فتحت ابواب السماء وغلقت ابواب جهنم و سئلت
الشیاطین صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب هل یقال رمضان۔ یہ حدیث مسلم،
نسائی اور احمد میں بھی مروی ہے۔

یہ بھی حدیث ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ
النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ یہ مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، دارمی اور احمد میں مذکور ہے۔

سالیب القرآن ص ۱۲

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں لما توفی رسول اللہ ﷺ واستحلف أبو بکر
بعده وكفّر من كهر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر كيف تقاتل
الناس وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله، فممن قال لا اله الا الله فقد عصم مني ماله ونفسه الا بحقه
وحسابه على الله تعالى، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين
الصلاة والزكاة، فان الزكاة حق المال، والله لو معوبى عقلاً كانوا
يؤذونه الى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على صعه صحیح مسلم، کتاب الیمان۔

- ۵۰ دلائل النظام، ص ۶۳
- ۵۱ مسند احمد، ۵/۳۲۷، ابن حجر، ابواب الاحکام، موطا، ایا قضیۃ۔ یہ حدیث لا ضرر و لا اضرار کے الفاظ سے ہی مروی ہے، احمد ۱/۳۱۳
- ۵۲ مولانا فریبی نے حدیث التیس کے لفظ سے نقل کی ہے اور تشریح بھی اسی کے مطابق کی ہے۔ اس لفظ سے ساتھ حدیث مجھے نہیں ملی۔ البتہ لاحسد الا فی اثنتین کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیث بخاری، کتاب العم، کتاب الزکاة، کتاب الاحکام، کتاب التمنی، کتاب الاتصام و کتاب التوحید اور مسند احمد ۲/۳۶، ۹/۲ میں مذکور ہے۔ پوری حدیث یہ ہے ”قال النبی ﷺ: لاحسد الا فی اثنتین: رجل اتاه الله مالا فسلطه عني هذكته في الحق، ورجل اتاه الله الحكمة فهو يقصي بها ويعلمها“
- ۵۳ القصدان عيون العقائد، ص ۱۶۶
- ۵۴ تفسیر نظام انقرسن (سورہ قیامہ) ص ۲۱۳۔ اسی مفہوم کی عبارت دلائل النظام، ص ۱۲-۱۳ پر بھی مرقی ہے اور امام سیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن پر اپنے قلمی حواشی میں مولانا نے اسی بات کا تذکرہ کیا ہے، دیکھئے مجتہد علوم القرآن، ج ۱، ش ۱، جولائی، ستمبر ۱۹۸۵ء مضمون ’مولانا فریبی کے قلمی حواشی الاتقان فی علوم القرآن پر‘ از ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی ص ۸۲ اور ۸۴
- ۵۵ ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، ج ۳۶، ش ۶، دسمبر ۱۹۳۵ء، ص: ۴۳۸
- ۵۶ ایضاً، ص ۲۴۹
- ۵۷ ایضاً، ص ۲۴۹۔ مولانا فریبی نے اس موضوع پر اپنی کتاب تاریخ القرآن میں تفصیل سے بحث کی ہے اور اختلاف کرنے والوں کی مدلل تردید کی ہے۔ ابھی اس کتاب کی اشاعت نہیں ہو سکی ہے۔ (تفسیر نظام انقرسن (سورہ قیامہ) ص ۲۱۳، معارف، ص ۲۴۹)
- ۵۸ ان الفاظ میں مجھے یہ حدیث نہیں مل سکی۔ مسند احمد میں حضرت نس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: مثل أمی مثل المطر لا یدری اوله

خیر او آخرہ ۹، ۱۳۳/۳، ۱۳۰/۳۔ یہی روایت حضرت عمار بن یاسر سے بھی مروی ہے، ۳۱۹/۴۔ ترمذی، کتاب الادب میں بھی انہی الفاظ میں مروی ہے۔

- ۵۸ دلائل انظام، ص ۱۱۵
- ۶۰ تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)، ص: ۲۰
- ۶۱ صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب الخطبة ایام منی۔ یہ حدیث تقریباً تمام کتب حدیث میں مروی ہے۔
- ۶۲ سند احمد، ۷۲/۵
- ۶۳ دلائل انظام، ص ۹۱
- ۶۴ اس مفہوم کی احادیث صحیح بخاری میں کتاب الرقاق، کتاب الرد علی الجہمیہ اور دوسرے ابواب میں مروی ہیں۔
- ۶۵ القائد الی عیون العقائد، ص ۶۰
- ۶۶ ان الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے صحیح بخاری میں نہیں مل سکی۔ صحیح بخاری میں ہے: عنس ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال: اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: یا رسول اللہ وما هن؟ قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق و اكل الربوا و اكل مال الیتیم والتولی يوم الزحف و قذف المحصنات المؤمنات الغافلات۔ کتاب الوصایا، باب قول اللہ انّ الذین یاکفون اموال الیتامی۔ اس روایت کے بعض حصے کتاب الطب اور کتاب الحدود میں بھی مروی ہیں اور یہ حدیث مسلم، کتاب الایمان، ابوداؤد، کتاب الوصایا اور نسائی، کتاب الوصایا میں بھی مروی ہے۔
- ۶۷ القائد الی عیون العقائد، ص ۱۰۱-۱۰۲
- ۶۸ یہ حدیث الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور احمد میں مذکور ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: عن عبد اللہ (بن مسعود) قال: لعن اللہ الواشحات والموتشحات والمتنمصات والمفلبجات للحسن المغیرات خلق اللہ۔ کتاب التفسیر، سورۃ الحشر، باب قوله و ما اناکم

الرَّسُولُ فَحُدُوهُ، ابن ماجہ میں ہے عن عبد اللہ قال: لعن رسول اللہ ﷺ
الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتعلجات الحسن
المغیبرات خلق اللہ . کتاب النکاح، باب لواصدة والواشمة .

اتقانہ الی عیون العقائد، ص ۱۶۳-۱۶۵

۶۹

اس مضمون کی حدیث مجھے صحیحین میں نہیں مل سکی، بہتہ مسند احمد میں ایک روایت ہے
جس کا مضمون اس سے ملتا جلتا ہے عن ابن عمر قال: حرج علیہ رسول اللہ
ﷺ ذات غداة بعد طسوع الشمس، فقال رأیت قبیل الفجر کأنی
أعطیت المقالید والموازين، فأما المقالید فهذه المفاتيح وأما
الموازين فهي التي ترنون بها، فوضعت في كفة ووضعت أمتي في
كفة، فوزنت بهم فرجحت ۷۴/۲، ایک دوسری روایت میں حضرت
ابو امامہؓ فرماتے ہیں قال رسول اللہ ﷺ . دخلت الجنة ثم خرجنا من
أحد أبواب الجنة الثمانية، فلما كنت عند الباب أتيت بكفة فوضعت
فيها، ووضعت أمتي في كفة، فرجحت بها ۲۵۹/۵

۷۰

تفسیر نظام اقرآن (سورہ بقرہ) ص ۲۵۰

۷۱

یہ حدیث قدسی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”سبقت رحمتی غضبی“ یہ حدیث
بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور احمد وغیرہ میں مروی ہے۔ بعض روایات میں
رحمتی سبقت غضبی، بعض میں ان رحمتی سبقت غضبی، بعض میں ان
رحمتی علیت غضبی اور بعض میں ان رحمتی تغلب غضبی کے الفاظ
ہیں۔ لیکن میرے علم کی حد تک کسی روایت میں ”سبقت رحمتی علی غضبی“
(علی کے ساتھ) نہیں ہے۔

۷۲

رسول اللہ ﷺ کی یہ پوری دعا ان الفاظ میں ہے اللهم انی أعوذ برضاک من
سخطک، وأعوذ بمعافاتک من عقوبتک، وأعوذ بیک منک،
لا أحصى ثناءً أعلیک، أنت کما أثبتت علی نفسک “مسند احمد ۱/۹۶،
۱۸، ۱۵۰، ۵۸/۶، ۲۰۱۔ یہ روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں بھی

۷۳

مروی ہے۔

- ۷۲ القائد الى عيون العقائد، ص ۴۲-۴۳
- ۷۳ مولانا نے اس حدیث کا حوالہ رواہ ابن ماجہ عن سعد بن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ میں حضرت سعد سے جو روایت مروی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں عن مصعب بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: حياركم من تعلم القرآن وعلمه“ (ابن ماجہ، باب فضل من تعلم القرآن وعلمه۔ اہدۃ حضرت عثمان بن عفان سے مروی حدیث کے الفاظ وہی ہیں جو مورخ نے نقل کیے ہیں۔
- ۷۴ دلائل النظام، ص: ۱۵
- ۷۵ احمد ۲۱۹/۱ اور ابن ماجہ، ابواب تعبیر الروی، باب الرزقۃ الصالحۃ میں یہ روایت ان الفاظ میں ہے عن اس عباس قال قال رسول الله ﷺ: ايها الناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرزق الصالحه“ مفردات القرآن، ص ۱۸۱
- ۷۶ تفسیر نظام القرآن (سورۃ التین)، ص ۳۳۳
- ۷۷ بخاری، کتاب المناقب، باب خاتم النبیین، مسلم، کتاب الفہائل، باب ذکر كونه ﷺ خاتم السبب، احمد، ۲/۲۵۷، ۳۹۸، ۴۱۲
- ۷۸ تفسیر نظام القرآن (سورۃ فاتحہ) ص ۸۲
- ۷۹ ایضاً، ص ۸۳
- ۸۰ صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحہ۔ یہ حدیث موطا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور احمد میں بھی مروی ہے۔
- ۸۱ صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحہ۔ یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور احمد میں مذکور ہے۔
- ۸۲ الامام عبدالحمید القرانی، فی ملکوت اللہ، اندازۃ الحمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ، ص ۱۳۰
- ۸۳ صحیح مسلم، کتاب التوۃ، ترمذی، کتاب القیمۃ، دارمی، کتاب الرقاق، مسند احمد
- ۸۴ القائد الى عيون العقائد، ص ۱۶

- ۸۸ ترمذی، کتاب التفسیر، سورۃ فاتحہ، مسند احمد، تفسیر ابن کثیر، سورۃ فاتحہ
- ۸۹ تفسیر نظام القرآن (سورۃ الشمس) ص ۱، ص ۴۹۸
- ۹۰ مسند احمد، ۶/۲۷۳، مولانا فراہی نے حدیث کے الفاظ 'ملک' عضو ض، نقل کیے ہیں۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں مل سکی۔ مذکورہ حدیث میں 'ملک' عضو ض کا لفظ ہے۔ مسند احمد ہی میں ایک دوسری روایت ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں: یأتی علی الناس زمان عضو ض یعص المؤمن علی مافی یدیه، ۱۱۶/۱۔ اس میں 'زمان عضو ض' کا لفظ ہے۔
- ۹۱ دلائل النظام، ص: ۶۳
- ۹۲ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب فان تابوا واقاموا الصلاة
- ۹۳ یہ صرف چند مثالیں ہیں، ورنہ بہت سی جگہوں پر مولانا نے احادیث کی طرف اشارے کیے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے القنادالی عیون العقائد، ص: ۸۲، دلائل النظام، ص: ۸۴، (سورۃ کوثر) ص ۴۲۷ وغیرہ۔ اس مقالہ میں جو حدیثیں بیان کی گئی ہیں ان کے علاوہ بھی مولانا فراہی نے بے شمار جگہوں پر احادیث ذکر کی ہیں۔ ان کا استقصاء اور تخریج ایک مستقل کام ہے۔ چند جگہوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے: فی ملکوت اللہ ص ۲۲، ۲۵، التکمیل فی اصول التاویس، ص: ۹، دلائل النظام، ص: ۱۷، ۱۷، ۴۷، تفسیر سورۃ کافرون، ص: ۶، ص ۴۲-۴۶، تفسیر سورۃ ہب، ص ۱۳، ۱۸، ۲۸، ۳۲، ذبیح کون؟ ص: ۵۳، ۵۵، اقسام القرآن، ص: ۱۴، ۶۵، ۶۶، تفسیر نظام القرآن (سورۃ کوثر) ص: ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۳، ۲۳۴ وغیرہ
- ۹۴ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۲۱
- ۹۵ تفسیر ابن کثیر، ۴/۵۵۶-۵۵۷، تفسیر ابن جریر، ۳۰/۱۸۱-۱۸۲، یہ حدیث بخاری، مسلم اور ترمذی میں بھی ہے۔
- ۹۶ یہ اقوال تفسیر طبری اور دوسری تفسیروں میں منقول ہیں۔ مولانا فراہی نے بھی انھیں ذکر کیا ہے۔
- ۹۷ تفسیر نظام القرآن (سورۃ کوثر) ص: ۴۱۷

- ۹۸ ایضاً
- ۹۹ ایضاً
- ۱۰۰ ایضاً، ص ۴۱۸
- ۱۰۱ ایضاً، ص ۴۲۱
- ۱۰۲ اسالیب القرآن، ص ۶۶۰
- ۱۰۳ ایضاً، ص: ۴۶
- ۱۰۴ دلائل النظم، ص ۰۶
- ۱۰۵ القاعدالی عیون العقائد، ص ۴۴۰
- ۱۰۶ تفسیر نظام القرآن (سورۃ خلاص) ص: ۵۳۵
- ۱۰۷ دلائل النظام، ص: ۳۷
- ۱۰۸ تفسیر نظام القرآن (سورۃ جس) ص: ۲۵۰
- ۱۰۹ القاعدالی عیون العقائد، ص: ۱۲۰
- ۱۱۰ ایضاً، ص: ۱۱۳
- ۱۱۱ ایضاً، ص ۴۲
- ۱۱۲ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، احمد وغیرہ میں مذکور ہے، لیکن کہیں بھی 'علیٰ' کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ حاشیہ نمبر ۷۲ میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔
- ۱۱۳ القاعدالی عیون العقائد، ص: ۱۵۷
- ۱۱۴ 'عصوا علیہا بالنواخذ' کے الفاظ ابودود، ترمذی، ابن ماجہ، درمی اور احمد وغیرہ میں مروی ہیں۔ کہیں بھی 'علیہ' (ضمیر مذکر غائب) کے ساتھ مروی نہیں ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: قال رسول اللہ ﷺ: فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضو اعليها بالواجد'۔
- ۱۱۵ تفسیر نظام القرآن (سورۃ ذاریات) ص: ۹۷، مفردات القرآن، ص ۳۳
- ۱۱۶ پیچھے حاشیہ نمبر ۲۴ میں اشارہ کیا جا چکا ہے کہ کسی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ ارشاد نبوی موجود نہیں ہے۔

- ۱۱۷ القادلی عیون العقائد، ص ۱۰۲
- ۱۱۸ حوالہ حاشیہ نمبر ۶۶ میں نثر چکا ہے۔
- ۱۱۹ تفسیر نظام القرآن (سورہ فاتحہ)، ص ۷۷
- ۱۲۰ تفسیر نظام القرآن (سورہ اخلاص)، ص ۵۲
- ۱۲۱ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۷-۶۸
- ۱۲۲ ایضاً، ص ۶۹
- ۱۲۳ دیکھیے تفسیر طبری، طبع مصر ۱۳۲۸ھ، ۱۲/۱۲
- ۱۲۴ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۵
- ۱۲۵ تفسیر صبری، ۱۲/۱۲-۱۲۳
- ۱۲۶ مولانا، من احسن اصحابی، تذکرہ قرآن، مجلس خدم القرآن لاہور، پاکستان، ج ۳، ص ۶۲۵
- ۱۲۷ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورہ الحجر۔ ان کثیر نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے
- تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، ۱۳۵۶ھ، ۲/۵۵۸
- ۱۲۸ تفسیر نظام القرآن، مقدمہ، ص ۳۷
- ۱۲۹ القادلی عیون العقائد، ص ۱۲۸-۱۲۹
- ۱۳۰ تفسیر نظام القرآن، (سورہ نمل) ص ۲۸۳
- ۱۳۱ ملاحظہ ہو مفردات القرآن، ص ۱۷۲-۱۸۰
- ۱۳۲ ایضاً، ص ۳۳-۳۶
- ۱۳۳ مولانا اسلم جیراج پوری، مقالہ 'عمم حدیث' البیان، دفتر مت مسلمہ امرتسر، جنوری ۱۹۴۰ء
- ۱۳۴ حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۱۲۸۔ مولانا سید جلال الدین عمری نے بھی مولانا فرامی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مضمون 'قرآن کا تصور حکمت' شائع شدہ
- سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جولائی، ستمبر ۱۹۸۳ء
- ۱۳۵ تفسیر القرآن، مقدمہ، ص ۲۳
- ۱۳۶ ایضاً، ص ۳۳ (حاشیہ)
- ۱۳۷ دلائل النظام، ص ۳۸

- ۱۳۸ ابن ماجہ، باب تعظیم حدیث رسول اللہ ﷺ، مسند احمد ۱۳۱/۲، ابوداؤد
- ۱۳۹ ابوداؤد
- ۱۴۰ القنادلی عیون المعقودہ، ص ۱۵۷-۱۵۸
- ۱۴۱ درکل انظم، ص ۲۰-۲۱
- ۱۴۲ مسعم، ترمذی
- ۱۴۳ سیرت ابن ہشام، اسیرۃ نبویہ بن کثیر، دارالمعرفۃ بیروت ۱۹۸۳ء، ج ۳، اور سیرت کی دیگر کتابیں۔
- ۱۴۴ مفردات القرآن، ص ۱۰۴
- ۱۴۵ ایضاً، ص ۶
- ۱۴۶ بخاری، مسعم، ترمذی، حمد
- ۱۴۷ بخاری، نسائی
- ۱۴۸ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ۱۹۵۶ء، ۵۳/۸-۵۴، ۵۵، 'جمع'
- ۱۴۹ غزالی، احیاء العلوم الدین، ۲/۲۷۴، ابن ماجہ نے ایک ترجمہ الباب قائم کیا ہے، باب ابوامع۔ ابوداؤد میں اسے حضرت عائشہ کا قول بتایا گیا ہے۔
- ۱۵۰ احادیث میں جوامع الکلم کی مثالوں کے لیے ملاحظہ کیجئے نقوش لاہور، رسول نمبر، جلد ہشتم میں درج ذیل مقالے
- حضور کے جوامع الکلم از شرف الدین اصلاحی، ص ۵۳۹-۵۴۸۔ ارشادات نبوی (جوامع الکلم) از ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، ص ۵۲۹-۵۶۵۔ جوامع الکلم از جسٹس مفتی سید شجاعت اللہ علی قادری، ص ۵۶۶-۵۷۶
- ۱۵۱ ذبیح کون ہے؟، ص: ۱۳۷
- ۱۵۲ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قوس اللہ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا۔
- ۱۵۳ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے لکھا ہے: ”بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباسؓ نے جگہ جگہ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم

- ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہے ہیں وہ حضور سے سن کر بیان کر رہے ہیں“ (سیرت سرور عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، جلد دوم، ص ۵۶)
- ۱۵۴ اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے، راقم کا مقالہ ’من سب حج کی تاریخ‘ شائع شدہ ماہ نامہ حیات نوا عظیم گڑھ، مئی ۱۹۸۷ء، (یہ مقالہ زیر نظر مجموعہ میں شامل ہے۔)
- ۱۵۵ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب یزقون، حدیث: ۳۳۶۴
- ۱۵۶ جلال الدین السيوطی، الاتقان فی علوم القرآن، المطبعة الازہریہ، مصر، ۱۹۲۵ء، ج ۱، ص ۶۳
- ۱۵۷ مجلہ علوم القرآن، حوالہ سابق، ص ۸۴
- ۱۵۸ ایضاً، ص ۱۰۷
- ۱۵۹ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۶
- ۱۶۰ تفصیل کے لیے دیکھیے شرح نووی صحیح مسلم میں قاضی عریض کا قول
- ۱۶۱ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۱۳
- ۱۶۲ مجلہ علوم القرآن، حوالہ سابق، ص ۸۷
- ۱۶۳ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب قول اللہ تکلوا و اشربوا الخ
- ۱۶۴ تدبر قرآن، ج ۱، ص ۴۱۵
- ۱۶۵ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، احمد وغیرہ میں مردی ہے۔
- ۱۶۶ بخاری و مسلم
- ۱۶۷ ان اصولی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے، تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) کا باب ’تفسیر کے خبری ماخذ‘
- ۱۶۸ حدیث کے اصولی مباحث پر مولانا فراہی کے افکار کے جائزہ کی راقم سطور کو توفیق نہیں مل سکی۔

حدیث کے موضوع پر ایک تصنیف إحكام الأصول بأحكام الرسول

قرآن اور حدیث کے باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کی ایک اہم تصنیف 'إحكام الأصول بأحكام الرسول' ہے۔ افسوس کہ اب تک اس کی اشاعت نہیں ہو سکی ہے۔ کچھ عرصہ قبل مولانا فراہیؒ پر ڈاکٹر معین الدین اعظمی کا تحقیقی مقالہ 'الفراہی و اثره فی تفسیر القرآن' دیکھنے کو ملا، جس پر انہیں شعبہ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی جانب سے ۱۹۶۸ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی ہے۔ اس میں انہوں نے مولانا فراہیؒ کے مخطوطات سے بھی استفادہ کیا ہے اور دوسرے غیر مطبوعہ رسالوں کے ساتھ مذکورہ تصنیف 'إحكام الأصول' کے بھی متعدد اقتباسات نقل کیے ہیں۔ چونکہ مولانا کی یہ تصنیف اب تک شائع نہیں ہو سکی ہے، اس لئے یہاں ان اقتباسات کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے کہ 'مالا یندرک کلمہ لایترک جملہ'، تا کہ قرآن و حدیث کے مابین باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولانا کی تحقیقات لوگوں کے سامنے آسکیں۔ اس وقت مولانا کی ان تحریروں پر تبصرہ یا جائزہ کا موقع نہیں ہے۔

کتاب کے حوالے

مولانا فراہیؒ کے نظریہ حدیث کے بارے میں ماضی میں متعدد حضرات نے اپنے خیالات اور شبہات کا اظہار کیا ہے۔ ان کے جواب میں ان کے شاگرد مولانا امین احسن صلاحی نے ان کی وضاحت اور تردید کی ہے۔ اگرچہ مولانا کی تصنیفات میں احادیث کے حوالے کثرت سے ملتے ہیں، لیکن اصولی حیثیت سے حدیث سے متعلق بحثیں ضمنی اور مختصر ہیں۔ یہ تفصیل کے لئے مولانا نے مذکورہ کتاب 'إحكام الأصول' سے رجوع ہونے

کا تذکرہ کیا ہے۔ مثال کے طور پر التکمیل فی اصول التاویل میں ایک جگہ مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو براہ راست معانی قرآن میں تدریجی کوشش نہیں کرتے اور بے خوف و خطر قرآن کی تفسیر حدیث سے کرنے لگتے ہیں، پھر صحیح طریقہ تفسیر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تفصیل کیے احکام الاصول کا حوالہ دے رہے۔ فرماتے ہیں:

”انہیں چاہئے تھا کہ وہ حدیثوں کی تاویل قرآن کی روشنی میں کریں۔

اس لئے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بہت سی روایتیں بہ ظہر متضاد نظر آتی

ہے، لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان

میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ قرآن مرز کی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں

مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع کرتی ہیں، جیسا کہ تم اس کی

تفصیل ہماری کتاب ’احکام الاصول باحکام الرسا‘ میں پاؤ گے۔“

کتاب کا موضوع

مولانا نے ’التکمیل‘ کی ابتدا میں ’التکمیل‘ اور ’احکام الاصول‘ دونوں میں فرق

بتاتے ہوئے مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں لکھا ہے

”اس میں استنباط مسائل کے اصولوں سے بحث کی گئی ہے اور اس کے

تمام تر دلائل حدیث سے، خود ہیں۔“

مولانا امین احسن اصلاحی نے تفسیر نظام القرآن کی ابتدا میں جو تعارفی مضمون

لکھا ہے اس میں مولانا کی اس تصنیف کا تعارف یوں کرایا ہے:

”اس میں مولانا اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ نبی ﷺ نے

جو تعییمات و ہدایات دی ہیں وہ تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں۔“

خود مولانا فرمائی کے مذکورہ بالا اقتباس سے اس کی تائید ہوتی ہے اور کتاب

’احکام الاصول‘ کے مباحث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مولانا نے یہ ثابت کرنے

کوشش کی ہے کہ قرآن کی حیثیت مرجع کی ہے، احادیث میں جو احکام ملتے ہیں وہ قرآن

میں بھی موجود ہیں اور رسول اللہ ﷺ کے تمام تراشادات قرآن کریم سے مستنبط ہیں۔
 ڈاکٹر اعظمی نے اپنے تحقیقی مقالہ میں اس کے جو اقتباسات نقل کیے ہیں، سطور
 ذیل میں انھیں نقل کرتے ہوئے ان کا ترجمہ بھی راج کیا جاتا ہے۔ تشریح کے لئے ہم
 نے اپنی طرف سے ذیلی عنادین قائم کر دیے ہیں۔

نبی ﷺ کا فریضہ تبیین کتاب

آیت کریمہ ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
 وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.“ (النحل: ۴۴) کے تحت فرماتے ہیں:

”فكان النبي ﷺ يبين لنا الكتاب ليوضح لنا طريقا للتفكر
 وتدبر، وقد أمرنا الله تعالى بالتفكر، وكذلك أمرنا
 بالتأسي لرسوله الكريم، وقد وصفه كثيراً في كتابه بأنه
 يعلمهم الكتاب أي الشرائع المكتوبة عليهم والحكمة.“
 (نبی ﷺ کتاب الہی کی تبیین و توضیح فرماتے تھے، تاکہ ہمارے لیے
 تفکر و تدبیر کا راستہ کھول دیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہم کو بھی غور و فکر کرنے اور
 رسول کریم کے اسوہ پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں
 بہت سے مقامات پر آپ کا یہ وصف بیان کیا ہے وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
 وَالْحِكْمَةَ“ یعنی آپ انہیں شرائع مکتوبہ۔ فرض کردہ احکام شریعت۔
 اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔)

احادیث قرآن سے مستنبط ہیں

مولانا فراہی کا خیال ہے کہ احادیث سے قرآن کی تفسیر و وضاحت ہوتی ہے،
 ان سے قرآن کے کسی حکم پر اضافہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ انہوں نے احادیث کے قرآن
 سے مستنبط ہونے کے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ مثال کے طور پر حدیث ”لا وصية فسی
 أكثر من ثلث والثلث أكثر“ ۱۰ کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”لا وصیة فی اکثر من ثلث و الثلث اکثر“ ہذا مستبط من تقسیم اللہ تعالیٰ ما ترکہ المیت فی ثلاثة أقسام و رثة و دین و وصیة، و اذ لم یکن المقدار موصیاً فی القرآن لم یحرم النبی ﷺ بل أشار الی أن الاقتصار علی الثلث أقرب الی حفظ المقصود من هذه الأحكام، فان آية التوریت نزلت فی حقوق الوالدین كما ینظر من سیاق السورة، و الحدیث لا یشرع حکماً عاماً، فانه فی رجل معین ولم یعلم من أحواله کم یكون دینه؟ و فی جعل الحکم عاماً مصلحة، و هو انه لو جاز للوارثین مانعان دین و وصیة.“ ۱

(یہ اس آیت سے مستبط ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ترکہ میت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک حصہ وارثین کے لئے، دوسرا ادائیگی قرض کے لیے اور تیسرا وصیت کے لئے ۱۲ چوں کہ قرآن میں مقدار کی تعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے نبی ﷺ نے بھی اس کی تعیین نہیں فرمائی، بلکہ صرف اشارہ فرمادیا کہ ایک تہائی پر اکتفا کرنا معنی مراد سے زیادہ قریب ہے۔ سورت کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت توریث حقوق والدین کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ حدیث میں عام حکم نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ وہ ایک مخصوص صحابی ۱۳ کے بارے میں وارد ہے اور ان کے حالات کا علم نہیں کہ معلوم ہو کہ ان پر کتنا قرض تھا۔ حکم کو عام رکھنے میں ایک مصلحت ہے اور وہ یہ کہ وارثین کے لیے دو چیزیں (قرض اور وصیت) مانع ہوں۔)

قرآن کریم میں سزائے زنا

احادیث کے قرآن سے مستبط ہونے کی ایک اور مثال مولانا نے حد زنا کے

سلسلہ میں مروی احادیث سے وی ہے۔ قرآن کریم میں زنا کی سزا صرف سو کوڑے بیان کی گئی ہے۔ ۱۴۔ جب کہ ایک حدیث میں زنا کرنے پر غیر شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلد و طنی (مأة جلدہ و تغریب عام) اور شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور رجم (مأة جلدہ و الرجم) بیان کی گئی ہے ۱۵۔ دوسری حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ماعزؓ اور اسلمی عورت پر حد رجم جاری فرمائی ۱۶۔ مولانا فرامیؒ نے قرآن کو بنیاد اور مرکز مان کر اور احادیث کی تاویل کر کے دونوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے تدبر قرآن میں سورہ نور کی تفسیر کے ضمن میں سزائے رجم پر جو تفصیلی بحث کی ہے اسے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مولانا فرامیؒ کی اس تحریر سے مستفاد ہے۔ مولانا فرامیؒ فرماتے ہیں:

”من الأحادیث التي أشبه على العلماء مأخذها من القرآن ما جاء في حد الزنا، فظنوا أن قول الرسول ”البكر بالبكر مأة جلدة و تغریب عام و الثیب بالثیب مأة جلدة و الرجم“ يلزم الرجم المحض الثیب و مأة جلدة على البكر ، و ظنوا أن حد الرجم على ماعز و المرأة الأسلمية نسحت مأة جلدة من الثیب، و تغریب عام في البكر، و ظنوا ان آية حد الرنا لم یبق على ظاهرها، فظنوا بتبديل الكتاب بالسنة ثم تبديل السنة بقضية لا یعلم وقتها مع امكان حملها على محمل صحيح.

فاعلم أن الأصل الأصل هو تطبيق السنة بالكتاب فلا یصار الى النسخ بمجرد الظن، و في قول الرسول دلالة واضحة على ان البكر بالبكر یلزمه مأة جلدة و تغریب عام ، و كذلك جاء الرجم في أمر الثیب بالثیب فعلم أن أول الحد هو مأة جلدة بكليهما، ثم اذا وقع في الاثم بعد الحد

فالأولى بهما أن يُعذَّبَا بعداب الله، فإنها تجاسرا على حدود الله، وقد نطق الكتاب بتغريب المفسدين في الأرض والمعتدين حدود الله بدرجات من العذاب من التقتيل والتصليب وتقطيع الأطراف والحلاء حسب درجات الاثم، وقد صرح النبي في أمر ما عز بأنه مكال وبأنه ارتكب اثماً عظيماً، فقال عليه السلام: "ينت نيب الترس". أما رجم اليهودية فقد قضى عليها بالتوراة، وقد كان عليه السلام يقضى بها قبل حكم الله في القرآن. وفي صحيح مسلم أنه لم يعلم هل كان الرجم قبل آية الجلد أو بعدها، وبالجملة قضى النبي في الثيب بأشد النكال، والبكر بأخفها حسب سورة المائدة إذا ارتكبتها مرة أخرى، ولذلك قال ثم، والواو ربما يأتي بمعنى ثم. "۱۸

(جن احادیث کا قرآن سے مستنبط ہونا علماء کی سمجھ میں نہ آ سکا ہے، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس میں زنا کی سزا بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے "البکر بالبکر مائة جلدة وتغريب عام والثيب بالثيب مائة جلدة والرجم". ۱۹ علماء کا خیال ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزا صرف رجم اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سوکڑے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے ما عزا اور اسمی عورت پر صرف حد رجم جاری فرمائی تھی، اس لئے آپ کے اس عمل سے شادی شدہ کی سزا سے سوکڑے اور غیر شادی شدہ کی سزا سے ایک سال کے جلا وطنی کی سزا منسوخ ہو گئی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ حد زنا والی آیت اپنے ظاہر پر ہتی نہیں۔ اس طرح انہوں نے یہ گن کر لیا کہ کتاب کا حکم سنت سے بد گیا اور سنت کا حکم ایک ایسے فیصلے سے منسوخ ہو گیا

جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ وہ کب صادر ہوا تھا، جب کہ اسے صحیح تادیل پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ اصل بنیاد یہ ہے کہ سنت کی تطبیق کتاب کے مطابق کی جائے اور محض ظن کی بنیاد پر ایسی تادیل نہ کی جائے جس سے قرآن کا حکم منسوخ ہو جائے۔ ارشاد نبوی میں واضح طور پر غیر شدی شدہ کی سزا مائة جلدہ و تغریب عام (ایک روایت میں ثم تعریب عام کے الفاظ ہیں) اور شدی شدہ کی سزا مائة جلدہ والرحم بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہو کہ پہلی مرتبہ سزا دونوں کو سو کوڑے (مائة جلدہ) کی جائے گی، لیکن اگر سزا پانے کے باوجود ان سے دوبارہ گناہ سرزد ہو تو انہیں دردناک سزا دی جائے گی۔ اس لیے کہ انہوں نے حدودِ الہی سے تجاوز کیا۔ قرآن کریم میں زمین پر فساد برپا کرنے والوں اور حدودِ الہی سے تجاوز کرنے والوں کے لئے درجاتِ گناہ کے مطابق سزا کے درجات (تفتیل، تصلیب، تقطیع الاطراف اور حلاء) بیان کیے گئے ہیں۔ ۲۰۔ نبی ﷺ نے عاز کے بارے میں صراحت فرمائی ہے کہ وہ عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور اس نے ایک عظیم گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے: یست نسیب النیس ۲۔ حدیث میں ایک یہودی عورت کے بارے میں جو فیصلہ رجم مذکور ہے وہ آپ نے تو ریت سے کیا تھا ۲۲۔ اس لئے کہ قرآن میں سزائے زنا کے متعلق حکم الہی نازل ہونے سے پہلے آپ تو ریت سے فیصلہ کیا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں یہ روایت بھی مذکور ہے کہ ”صحیہ کو معلوم نہ تھا کہ رجم کا حکم آیت جلد سے پہلے دیا گیا تھا یا بعد میں۔“ ۲۳۔ حاصل یہ کہ نبی ﷺ نے سورہ مائدہ میں موجود حکم الہی کے مطابق اگر دوبارہ زنا کا صدور ہو تو شدی شدہ کے بارے میں ان سزائوں میں سے سب سے شدید و غیر شدی شدہ کے بارے میں ان سزائوں

میں سے سب سے بلی سزا کا فیصلہ فرمایا۔ اسی لئے حدیث میں 'سَمَّ' کے الفاظ ہیں۔ (مأة جلدة ثم تغریب عام) اور 'واؤ' بسا اوقات 'ثُمَّ' کے معنی میں آتا ہے: (مأة جلدة والرجم)۔

احکامِ نبوی کی قسمیں

مولانا نے احادیث کی پانچ قسمیں کی ہیں۔ اور جن قسموں سے حدیث کے ذریعہ کتابِ الہی پر اضافہ معلوم ہوتا ہے ان کی تردید کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”اعلم أنّ أحکام الرسول من حیث نسبتها بالکتاب علی ثلاث أقسام موجودة وقسمین مفروضین، ونذكرها جميع الأحکام الخمسة، وننظر فيها لتستبين دعوانا

فالقسم الأول ما صرح فيه الرسول بأنه حکم بالکتاب، ولم یکن الحکم بظاهر الکتاب ونصّه، فقد علمنا أنه كان يستنبط منه، وقد أمره الله أن یبین للناس ما نزل اليهم كما مرّ، ومعرفة وجه الاستنباط لا یصعب بعد العلم بالأصل والفرع.

والقسم الثاني من الأحکام ما لم یصرح فيه بذلك، ولكن وجه الاستنباط من الکتاب ظاهر علی العارف بدلالات الکلام، فالحکم یكون ماخوذاً من الکتاب أقرب الی الصواب. فإنه الله تعالیٰ أمره بالحکم بما أراه الله من نصّ الکتاب أو غامضه، قال تعالیٰ: **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ، وَمَنْ هَذَا الْقِسْمِ مَا خَفِيَ فِيهِ وَجْهُ الْاسْتِنْبَاطِ وَلَكِنَّهُ يَهْتَدِي إِلَيْهِ بِالتَّأَمُّلِ.**

والقسم الثالث ما لا نجد في الکتاب، ولكن الزيادة به محتملة، فجعلنا السنة فيه أصلاً مستقلاً، فإن الله تعالیٰ

أمرنا عموماً باطاعة الرسول وأمر الرسول راحكم بما يريه
الله تعالى، سواء كان بالكتاب أو بالتوراة والحكمة التي
ملاها الله بهاقلبه

أما القسم الرابع وهو ما يزيد على الكتاب من الأحكام التي
لايحتها الكتاب.

وكذلك القسم الخامس الذي هو مخالف لم في الكتاب. ^{۲۴}
(قرآن کریم کے تعلق سے احکام نبوی کی پانچ قسمیں ہیں۔ تین حقیقتہ
پائی جاتی ہیں، جب کہ بقیہ دو قسمیں فرض کرنی گئی ہیں۔ یہاں ہم
پانچوں قسمیں بیان کریں گے اور ان میں غور کریں گے، تاکہ ہر را دعوی
واضح ہو سکے۔

پہلی قسم ان احکام کی ہے جو کتاب الہی کے ظاہر اور نص کے مطابق نہیں
ہیں، لیکن ان کے بارے میں رسول کریم ﷺ نے صراحت فرمائی ہے
کہ وہ کتاب الہی سے مستنبط ہیں۔ اس لئے کہ ہم جانتے ہیں کہ آپ
قرآن سے استنباط فرماتے تھے اور جیسا کہ گزرا، اللہ نے آپ کو حکم دیا تھا
کہ لوگوں کی طرف جو کچھ نازل کیا جا رہا ہے اس کی تشریح و تہنہین
کریں۔ اصل اور فرع کو سمجھ لینے کے بعد وجہ استنباط کا جاننا کچھ دشوار
نہیں رہتا۔

دوسری قسم ان احکام کی ہے جن کے بارے میں اچھ رسوں اللہ ﷺ
نے قرآن سے مستنبط ہونے کی صراحت نہیں فرمائی ہے، لیکن کلام کی
دلالتیں جاننے والوں پر ان کا قرآن سے وجہ استنباط ظاہر ہے۔ حکم نبوی
کا قرآن سے مستنبط و ماخوذ ہونا زیادہ قرین صواب ہے، اس لیے کہ
اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ قرآن کی منصوص اور نامضمتوں سے
وہ انہیں جن معانی کا فہم عطا فرمائے ان کے ذریعہ فیصلہ کریں۔ ارشاد

ہے اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا
اَرَاكَ اللّٰهُ (النساء: ۱۰۵) اس قسم میں بعض احکام ایسے ہیں جن میں
وجہ استنباط مخفی رہتی ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

تیسری قسم میں وہ احکام داخل ہیں جو کتاب الہی میں موجود نہیں ہے،
لیکن ان کے ذریعہ کتاب پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اس ذیل میں ہم نے
سنت کو مستقل صل قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی تخصیص
کے رسوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اور رسول کو حکم دیا ہے کہ وہ جو قوم عطا
فرمائے اس کے مطابق فیصلہ کریں، خواہ یہ قرآن کے ذریعہ ہو یا اس نور
اور حکمت کے ذریعہ جس سے اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل کو معمور کر دیا تھا۔
چوتھی قسم ان احکام کی ہے جن سے قرآن پر اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن
قرآن ان اضافوں کا متحمل نہیں۔

پانچویں قسم ان احکام کی ہے جو قرآن سے متعارض ہیں۔

پھر سنت کی ان موخر الذکر دونوں قسموں پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”العلماء متفقون علی أن الزیادة علی الكتاب لا یصار الیها
الاعمد تعذر الاستنباط، لا سیما الزیادة التي تشبه النسخ،
والمصیر الی النسخ أشد منه، وانما قالت به العماء فراراً
من الانکار بقول الرسول علیہ السلام، فذهب الامام
الشافعی الی تجویر الزیادة علی الكتاب وتوسیع معنی
الیان حتی یشمل الناسخ وهو ینحاشی عن أن یشمیه باسم
الناسخ، فیسمیه بیاناً، وذهب الأحاف الی تجویز نسخ
الكتاب بالسنة، ومع ذلك لو أمکنهم استنباط هذه السنة
من القرآن لأخذوا به“ ۲۵

(علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسے احکام کو، جن سے قرآن پر اضافہ

ہوتا ہے، اسی وقت قیوں کیا جائے گا جب قرآن سے ان کا استنباط کرنا دشوار ہو، خاص طور پر ایسے اضافے کو جو نسخ سے مشابہ ہو، جس سے کہ نسخ سے مشابہت نسخ سے زیادہ شدید ہے۔ علماء نے ایسے احکام کو اس لیے قبول کر لیا ہے، تاکہ ارشادات رسوں کا انکار لازم نہ آئے۔ چنانچہ امام شافعی نے سنت کے ذریعہ قرآن پر اضافے کو جائز قرار دیا ہے اور 'بیان' کے حدود اتنے وسیع کر دیے ہیں کہ اس میں نسخ بھی شامل ہو جاتا ہے، اگرچہ وہ اسے نسخ نہیں کہتے، بلکہ 'بیان' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح احناف نے سنت کے ذریعہ قرآن کے نسخ کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر یہ علماء ان احادیث کو قرآن سے مستنبط کر سکتے تو وہ قرآن ہی کو اختیار کرتے۔)

قرآن کے عام کی تخصیص کا مفہوم

امام شافعیؒ کے نزدیک نبی ﷺ کے فریضہ تبیین کتاب کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کو قرآن کے عموم کی تخصیص کرنے کا اختیار تھا۔ مولانا فراہیؒ نے امام شافعیؒ کے اس قول کو ذکر کرتے ہوئے اس کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ نبی ﷺ نے جو تخصیص فرمائی ہے اسے عربی زبان اور کلام کی دلالت سمجھنے والا براہ راست قرآن سے بھی سمجھ سکتا ہے۔ فرماتے ہیں:

”قال الامام الشافعیؒ ”ان السبي ﷺ خص ما كان عاماً في

القرآن وذلك من البيان، فخص عليه السلام عموم الحكم

في السرقة وحد الزنا واعطاء الخمس لدوي القرى العيمة،

فقال: لو لدلالة السنة لحكمنا بظاهر الكتاب، وجعلنا

الحكم عاماً، وقال ”يخص الكتاب بالسنة والاحماع“

أقول: قد أصاب الامام فيما قال، ولكن قوله مجمل،

والتفصيل أن دلالة اللفظ ربما يكون عاماً حسب الظاهر،

ولكن المراد منه عد العارف باللغة واستعمال الكلمات خاص، وذلك بان الاستعمال ربما يحصر العموم، متراً لا يُسَمَّى الرجل عالماً ولا جاهلاً ولا كاتباً ولا شاعراً الا بعد أن يبلغ درجة خاصة، ولذلك جاء الاجماع في تخصيص ما كان عاماً في الكتاب، فان الصحابة كانوا عالمين بمعنى الكلام العربي، والقرآن نزل سلسابهم، وكان الرسول أعلمهم بالكتاب، ثم أقول: انّ للتخصيص أصولاً فان رُت تخصيص يكون سحاً. ۲۶

(امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”قرآن میں جو کچھ چیزیں عام تھیں اور نبی ﷺ نے ان کی تخصیص فرمائی، یہ بھی بیان میں سے ہے۔ مثلاً کے طور پر چوری، حد زنا اور مالِ نسیمت میں ذوی اقربا کے پانچوں حصے کے بارے میں جو احکام عام تھے آپ نے ان کی تخصیص فرمائی۔ اگر سنت سے ان کی تخصیص معلوم نہ ہوتی تو ہم ظاہر کتاب سے فیصلہ کرتے اور حکم کو عام ہی رکھتے۔“ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ سنت اور اجماع کے ذریعہ قرآن کے عام کو خاص کیا جاسکتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا وہ صحیح ہے، لیکن ان کے قول میں اجمال ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ کی دلاست کبھی کبھی بہ ظاہر عام ہوتی ہے، لیکن زبان اور استعمال کلمات سے واقف شخص کے نزدیک اس سے مراد خاص ہوتی ہے، اس لئے کہ لفظ کا استعمال عام کو خاص کر دیتا ہے۔ مثال کے طور پر تم کسی شخص کو اس وقت تک چور نہیں کہو گے جب تک کہ اس کی چوری ایک خاص درجہ تک نہ پہنچ جائے۔ اسی طرح تم کسی شخص کو اس وقت تک عالم، جاہل، ادیب اور شاعر نہیں قرار دو گے جب تک کہ وہ ایک مخصوص درجے تک نہ پہنچ جائے۔ اسی

سے علماء کا جماع ہے کہ قرآن کے عام کو خاص کیا جاسکتا ہے۔ صحیحہ عربی کلام کے معانی سمجھتے تھے، اس لئے کہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا اور رسول اللہ ﷺ فہم قرآن میں ان سے فائق تھے۔ لیکن ساتھ ہی میں یہی کہوں گا کہ تخصیص کے کچھ اصول ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے، ورنہ تخصیص کی بعض صورتوں سے نسخہ زم آتا ہے۔

مورنا فرامی کی یہ تحریریں اب تک کہیں شائع نہیں ہو سکی ہیں، اسی خیال سے بغیر کسی تبصرہ کے ان کا ترجمہ پیش کر دیا گیا ہے۔ یہ محض چند اقتباسات ہیں جو ڈاکٹر معین الدین اعظمی کے تحقیقی مقالہ کے حوالے سے نقل کیے گئے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ مورانا کی اس تصنیف میں اس موضوع پر کچھ اور بھی تحریریں ہوں۔ اب یہ مورانا کے متعقبن اور ان کے سہ ماہی کے وارثین کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کے نوادرات کی اشاعت کا بندوبست کریں، تاکہ علوم قرآن و حدیث سے دلچسپی رکھنے والے ان کے ذریعہ اپنی سہمی پیاس بجھا سکیں۔

حواشی و مراجع

- ۱۔ جو میں فاضل مصنف نے ۱۹۹۰ء میں اس تحقیقی مقالہ کی زیر افسانہ کاپیوں ردا کے مختص لائبریریوں کو فرہم کر دیں۔ اس کا ایک نسخہ ادارہ علوم القرآن علی ٹرہ کی سریری میں منہج عبدالحمید فرہی فی تفسیر القرآن کے عنوان سے محفوظ ہے۔
- ۲۔ ملاحظہ کیجیے تفسیر نظام القرآن کی ابتدا میں مولانا امین احسن صدیقی کے مضمون مصنف کے مختصرہ ات زندگی کا ذیلی عنوان 'مولانا حمید مدین اور ہم حدیث' ص ۱۳-۱۶
- ۳۔ ملاحظہ کیجیے مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں فصل 'قرآن کے خبری ماخذ'
- ۴۔ التلمیل فی صوں التاویل، دائرہ حمید یہ سرائے میر، اعظم ٹرہ، ص ۳۱
- ۵۔ التلمیل، ابتدائی صفحہ
- ۶۔ تفسیر نظام القرآن، ص ۲۳
- ۷۔ منہج عبدالحمید فرہی فی تفسیر القرآن، ص ۱۵۵
- ۸۔ یہ الفاظ قرآن کریم میں چار جگہوں پر آئے ہیں۔ البقرة ۱۲۹، آل عمران ۱۶۳، الحجۃ ۲ اور (يَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) البقرة ۱۵۱
- ۹۔ دیکھیے التلمیل فی صوں التاویل، ص ۶۵
- ۱۰۔ حضرت سعد بن وقاصؓ نے اپنی بیماری میں رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں اپنے پورے مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ نہوں نے عرض کیا تو نصف مال کی؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ انہوں نے عرض کیا تو ثلث (تہائی) کی۔ آپ نے فرمایا الثلث و الثلث کثیر۔ یہ حدیث بخاری، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی وغیرہ میں مروی ہے۔
- ۱۱۔ العنقی، ص ۱۵۵
- ۱۲۔ اشارہ سورہ نساء کی آیات ۱۱-۱۲ کی طرف ہے، جن میں میراث کے احکام بتاتے

- ہوئے وصیت اور قرض کا بھی تذکرہ ہے۔ من بعد وصية يوصي بها أو دين،
من بعد وصية توضحون بها أو دين، من بعد وصية يوصي بها أو دين .
- ۱۳ غلباً اس سے مراد حضرت سعد بن وقاص ہیں، جیسا کہ آپ حدیث میں ان کا واقعہ
تفصیل سے مذکور ہے۔
- ۱۴ ملاحظہ کیجئے سورہ نور کی آیت ۲۰ الرّٰبِيَةُ وَالزّٰبِيَةُ فَخَلِدُوا كُلّٰ وَاحِدًا مِّنْهُمَا
مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
- ۱۵ یہ حدیث مسلم، بوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے کتاب الحدود میں بیان کی
ہے۔ مسند احمد میں بھی متعدد مقامات پر مروی ہے اور بخاری نے اسے تفسیر سورہ نساء
کے ترجمہ الباب میں ذکر کیا ہے۔
- ۱۶ حضرت ماعزؓ اور اسلمی عورت کے رجم کا واقعہ متعدد کتب حدیث میں مروی ہے،
مثلاً دیکھئے صحیحین، کتاب الحدود۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے صرف رجم کی
سزا دی تھی۔
- ۱۷ امین احسن اصلاحی، تدبیر قرآن، انجمن خدام القرآن لاہور، جلد چہارم، ص ۵۰۰-۵۰۶
- ۱۸ الا عظمیٰ، ص ۱۵۵-۱۵۶
- ۱۹ صحیح مسلم
- ۲۰ آیت یہ ہے اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرِسُوْلَهُ وَيَسْعُوْنَ فِي
الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقْتَلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ
خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ
غَدَابَةٌ عَظِيْمَةٌ. (امانة ۲۳)
- ۲۱ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد زنا (یہ حدیث بوداؤد، دارمی اور احمد میں بھی مروی
ہے۔ بعض روایتوں کے الفاظ یہ ہیں۔ له بيب كنيب التيس)
- ۲۲ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا
- ۲۳ ایضاً۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں عن ابى اسحق الشيبانى قال: سألت

عبدانلہ ابن اسی اوفی: هل رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟
 قال نعم، قال قلت: بعدما أنزلت سورة النورام قبلها؟ قال: لا أدري.
 یہ بخاری میں بھی مذکور ہے۔ اس سے ایک صحابی کی عدم واقفیت معلوم ہوتی ہے، نہ
 کہ تمام صحابہ کی۔

عظمیٰ، ص ۱۵۷-۱۵۸ ۲۴

ایضاً، ص ۱۵۸ ۲۵

ایضاً، ص ۱۵۸-۱۵۹ ۲۶

☆☆☆

مناسک حج کی تاریخ

اسلام کی بنیاد جن ارکان پر ہے ان میں سے چوتھا اہم رکن 'حج' ہے۔ ہر صاحب استطاعت پر زندگی میں کم از کم ایک بار حج کرنا فرض ہے اور استطاعت رکھنے کے باوجود حج نہ کرنا سفر کے مترادف ہے۔ حج کی تاریخ کیا ہے؟ اس کے بارے میں روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے مل کر خانہ کعبہ کی دوبارہ تعمیر کی اور پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے لوگوں میں حج کی منادی کی اور انہیں حج کے مناسک بتائے۔ اسی لیے آں حضرت ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کو مناسک حج کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا:

”قفوا علی مشاعرکم فانکم علی اِذث من اِذث ابرہیم۔“ ۱

مناسک حج سیکھ لو، اس لئے کہ یہ تمہارے باپ (ابراہیم) کی میراث ہیں۔

اس سلسلہ میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حج کے تمام مناسک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بتائے ہوئے ہیں؟ یا بعض مناسک کا اضافہ بعد کے اہم واقعات کی یادگار کے طور پر کیا گیا اور اسلام نے انہیں باقی رکھا؟ اور اگر وہ حضرت ابراہیم کی زندگی سے متعلق ہیں تو آخر وہ کون سے واقعات ہیں جنہیں رہتی دنیا تک قائم و دائم رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کی یادگار کے طور پر ان مناسک کا حکم دیا ہے؟

اس سلسلہ میں ماضی قریب میں مولانا حمید الدین فراہی کے نئے خیالات سامنے آئے ہیں اور غالباً انہی سے متاثر ہو کر ان کے بعض رفقاء اور شاگردوں نے بھی انہیں اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے۔ سطور ذیل میں انہی کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں تین باتیں زیر بحث آئیں گی۔

- ۱- عفا و مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی یادگار ہے؟ یا حضرت اسماعیل کو قربان کرنے کے لئے حضرت ابراہیم کی سعی کی؟
- ۲- حضرت اسماعیلؑ کی قربانی سے متعلق حضرت ابراہیمؑ کے خواب کی حقیقت کیا ہے؟ وہ عینی تھا یا تمثیلی اور اس سے مراد اللہ کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کر دینا تھا؟
- ۳- رمی جمار کس واقعہ کی یادگار ہے؟ شیطان کے بہکانے پر حضرت ابراہیمؑ کے اسے کنکریاں مارنے کی؟ یا ابرہہ کی فوج پر اہل مکہ کے کنکریاں مارنے کی؟

۱- سعی بین الصفا والمروۃ

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے بارے میں مشہور قول یہ ہے (جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی مروی ہے) کہ یہ حضرت ہاجرہ کے اس واقعہ کی یادگار ہے جب وہ پیاس کی شدت سے بے قرار ہو کر پانی کی تلاش میں صفا اور مروہ کے درمیان دوڑی تھیں۔ مولانا فراہیؒ نے اس کا دوسرا پس منظر بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”سعی کی رسم بھی اسی واقعہ قربانی ہی کے ایک معاملہ کی ایک یادگار ہے۔ حضرت ابراہیم صفا کی طرف سے آئے اور جوش اطاعت و بندگی میں پوری مستعدی اور سرگرمی سے مروہ کی طرف بڑھے۔ سعی اس معاملہ کی یادگار کی حیثیت سے ذریت اسماعیلؑ میں محفوظ رہ گئی۔ کیوں کہ سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے سقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔“

حضرت ہاجرہ سے متعلق جو قصہ مشہور ہے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔
 ”تیسرا عظیم الشان فتنہ وہ قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا ہے کہ چونکہ حضرت سارہ حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش تھی کہ

حضرت اسماعیلؑ حضرت اسحاق کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کی دراشت میں شریک نہ ہوں، اس لئے حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کو فران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالاں کہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تھا، موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل انقصہ خیس کرنے پر مجبور ہے“

مزید فرماتے ہیں:

”اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں کے حال پر ہے جنہوں نے یہ بیہودہ افسانہ یہود کی زبانی سن کر اس کو سچ باور کر لیا اور پھر اس کو سچی صفا و مردہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدق و مستم روایت کی حیثیت سے بیان کر دیا۔“

علامہ شبلیؒ نے اس کا تیسرا پس منظر بتایا ہے۔ فرماتے ہیں:

”شریعت ابراہیمؑ میں دستور تھا کہ جس کو قربان گاہ پر چڑھاتے تھے، یا خد کے لئے نذر کرتے تھے وہ بار بار معبد یا قربان گاہ کے پھیرے کرتا تھا۔ حج میں صفا و مردہ کے درمیان جو سات بار سعی کرتے ہیں یہ اسی کی یادگار ہے“

علامہ شبلیؒ نے صفا و مردہ کے درمیان سعی کا جو پس منظر بیان کیا ہے اس کا غلط ہونا واضح ہے۔ اس لئے کہ شریعت ابراہیمؑ کے اس مذکورہ دستور کی یادگار سعی بین الصفا و المردہ نہیں، بلکہ طواف ہے۔

مولانا فراہیؒ نے اپنے نظریہ کے جو دلائل دیئے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) ”سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔“

لیکن عربی میں سعی کے لفظی معنی دوڑنا، تیز رفتاری سے چلنا ہے اور اس کا اطلاق ہر قسم کی سرگرمی و سعی پر ہو سکتا ہے۔ اس لئے اسے ایک مخصوص اور محدود معنی میں لینا صحیح نہیں۔

(۲) ”یہ واقعہ جس صورت میں یہودی صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر رکھنا ہوا تھا موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل غور سے خیر کرنے پر مجبور ہے“

لیکن اسرائیلی صحیفوں میں کسی واقعہ کے بارے میں تضاد کا ہونا اس کے لغو ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ خود مولانا نے اپنی کتاب ’ذبیح کون ہے؟‘ میں ثابت کیا ہے کہ ذبیح کے بارے میں تواریخ میں زبردست تضاد ہے۔ لیکن وہاں انہوں نے اسے لغو قرار دینے کے بجائے ان کی تنقیح کر کے صحیح بات پیش کی۔ یہاں بھی ضرورت تھی کہ ان متضاد روایات میں تنقیح کر کے صحیح بات پیش کی جاتی۔

مولانا فراہی نے جس روایت کو ’بیہودہ افسانہ‘ قرار دیا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور خاص طور پر حدیث کا یہ حصہ صراحت کے ساتھ مرفوعاً ثابت ہے۔

قال ابن عباس قال قال النبي ﷺ : فلذلك سعی الناس بينهما

”حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ سی وجہ سے لوگ

صفا و مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں“۔

ذیل میں ان متضاد روایات کی تنقیح کرتے ہوئے صحیح بات تک پہنچنے کی کوشش کی جائے گی۔

تواریخ میں یہ واقعہ اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے ”اور وہ لڑکا (یعنی اسحاق) بڑھا اور اس کا دودھ چھڑایا گیا اور اسحاق کے دودھ چھڑانے کے دن ابراہام نے بڑی ضیافت کی اور سارہ نے دیکھا کہ ہاجرہ مصری کا بیٹا، جو اس کے ابراہام سے پیدا ہوا تھا، ٹھٹھے مارتا ہے۔“

تب اس نے ابراہام سے کہا کہ اس لوٹنی کو اور اس کے بیٹے کو نکال دے، کیوں کہ اس لوٹنی کا بیٹا میرے بیٹے اسحاق کے ساتھ وارث نہ ہوگا۔ ابراہام کو اس نے بیٹے کے باعث یہ بات بری معصوم ہوئی اور خدا نے ابراہام سے کہا کہ تجھے اس لڑکے اور اپنی لوٹنی کے باعث برانہ لئے۔ جو کچھ سارہ تجھ سے کہتی ہے تو اس کی بات مان۔ تب ابراہیم نے صبح شہ کر رونی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا، بلکہ اس کے کندھے پر دھردیا اور لڑکے کو بھی اس کے ساتھ رخصت کر دیا۔ وہ روانہ ہوئی اور بیر شیع کے میدان میں بھٹکتی رہی، مشکیزہ کا پانی چگ گیا، بچہ کو ایک جھاڑی میں ڈال دیا اور بچہ سے تھوڑی دور ایک تیر کے برابر ہٹ کر غم زدہ بیٹھ گئی اور اس نے کہا کہ بچہ کو اپنی آنکھ سے مرتے نہیں دیکھوں گی وراگ ہٹ کر گریہ وزاری کرنے لگی۔ خدا نے بچہ کی آواز سنی، اور خدا کے فرشتہ نے آسمان سے ہاجرہ کو پکار کر کہا ”ہاجرہ ڈر نہیں، خدا نے بچے کی آواز، جہاں وہ پڑا ہے، سن لی، اٹھ اور بچے کو ٹھا اور اپنے ہاتھ سے اس کو سنبھال کہ میں اس کو ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ خدا نے ہاجرہ کی آنکھ کھول دی۔ اس کو پانی کا ایک کنواں نظر آیا اور مشکیزہ کو پانی سے بھر لیا اور بچہ کو پانی پلایا۔“

صحیح بخاری میں یہ واقعہ کسی قدر تفصیل سے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

فرماتے ہیں:

”حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ اور ن کے بیٹے اسماعیلؑ کو، جب کہ وہ ابھی دودھ پی رہے تھے، لے کر آئے اور ان کو ایک درخت کے نیچے اس جگہ چھوڑ دیا جہاں بعد میں زمر نکلا۔ مکہ کی سنسان وادی میں اس وقت کوئی ایک انسان بھی موجود نہ تھا اور نہ کہیں پانی پایا جاتا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے چڑے کا ایک تھیلا جس میں کھجوریں تھیں اور پانی کا مشکیزہ

ہاجرہ کو دیا اور واپس رو نہ ہوئے۔ وہ ان کے پیچھے چلیں اور کہنے لگیں۔
اے ابراہیم کہاں جاتے ہو؟ اور ہمیں اس سنسان و بے آب و گیاہ وادی
میں چھوڑے جاتے ہو؟ یہ بات حضرت ہاجرہ نے کئی مرتبہ کہی، مگر
حضرت ابراہیم نے پب کر نہ دیکھا۔ آخر حضرت ہاجرہ نے کہا: کیا اللہ
نے آپ کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہے؟ جواب میں انہوں نے بس اتنا ہی
فرمایا: ہاں۔ اس پر وہ بولیں اگر یہ بات ہے تو اللہ ہمیں ضائع
نہیں فرمائے گا۔ اور پلٹ کر بیٹے کے پاس آ بیٹھیں۔ حضرت ابراہیم
جب پہاڑ کی اوٹ میں پہنچے، جہاں سے یہ ماں بیٹے نظر نہ آتے تھے
تو بیت اللہ کی طرف (یعنی اس جگہ کی طرف جہاں آخر کار انہیں بیت اللہ
تعمیر کرنا تھا) رُخ کیا اور اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ”رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ
مِنْ دُرِّيِّئِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي رِزْقٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا
لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ
مِنَ الشَّمْرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ“ (ابراہیم: ۳۷) (پروردگار
میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے
محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے، پروردگار یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ یہ
لوگ نماز قائم کریں۔ لہذا تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشاق بنا اور انہیں
کھانے کو پھل دے، شاید کہ شکر گزار بنیں۔) ادھر اسماعیل کی والدہ ان
کو دودھ پلاتی رہیں اور مشکیزہ کا پانی پیتی رہیں۔ جب پانی ختم ہو گیا تو
انہیں اور بچے کو پیاس لگنی شروع ہوئی۔ وہ بچے کو ٹپتا ہوا دیکھتی رہیں۔
آخر بچے کی حالت ان سے نہ دیکھی گئی اور وادی کی طرف یہ دیکھنے کے
لیے چل پڑیں کہ کوئی آدمی نظر آئے، مگر کوئی نظر نہ آیا، پھر صفا کی پہاڑی
سے اتر کر وادی کے بیچ میں آئیں اور اپنا بازو اٹھ کر اس طرح دوڑیں
جیسے کوئی مصیبت زدہ انسان دوڑتا ہے۔ پھر مردہ کی پہاڑی پر چڑھ کر

دیکھنے لگیں کہ کوئی آدمی نظر آتا ہے یا نہیں۔ مگر کوئی نظر نہ آیا۔ یہ فعل اسوں نے سات مرتبہ (صفا اور مردہ کے درمیان) کیا۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ”اسی وجہ سے لوگ صفا اور مردہ کے درمیان سعی کرتے ہیں۔“ آخری مرتبہ جب وہ مردہ کی پہاڑی پر چڑھیں تو انہوں نے ایک آواز سنی۔ اپنے آپ سے کہنے لگیں: چپ رہ (یعنی شور مچانا بند کر) اور غور سے سننے لگیں۔ آواز پھر آئی۔ انہوں نے کہا اے شخص تو نے اپنی آواز مجھے سنا دی۔ کیا تیرے پاس میری فریادری کے لیے کچھ ہے؟ یکا یک انہوں نے زمزم کے مقام پر ایک فرشتہ دیکھا (ابراہیم بن نافع اور ابن جریج کی روایت میں ہے کہ جبرئیل کو دیکھا) کہ وہ ایڑی یا بازو سے زمین کھود رہے ہیں۔ یہاں تک کہ پانی نکل آیا۔ حضرت ہاجرہ لب بھر بھر کر وہ پانی مشکیزہ میں بھرنے لگیں۔ جیسے جیسے وہ پانی بھرتی گئیں پانی اہل اہل کر اوپر تار ہا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”اللہ اسماعیل کی ماں پر رحم فرمائے، اگر وہ زمزم کو اسی حالت میں چھوڑ دیتیں (یعنی چاروں طرف مٹی ڈال کر سے گھیر نہ لیتیں) تو زمزم بہتا ہوا چشمہ ہوتا“ اس طرح حضرت ہاجرہ پانی پینے لگیں وراپنے بچے کو دودھ پلانے لگیں۔ فرشتے نے ان سے کہا ضائع ہونے کا اندیشہ نہ کرو، یہاں اللہ کا گھر ہے جسے یہ بچہ وراس کا باپ دونوں تعمیر کریں گے اور اللہ اس گھر کے لوگوں کا ضائع نہیں کرے گا ۵

تورات کی مذکورہ روایت تضاد کا شکار ہے۔ اس کے مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیلؑ شیر خوار بچہ تھے، لیکن اس میں دوسری جگہوں پر مذکور ہے کہ جب اسماعیلؑ پیدا ہوئے تو ابراہیم علیہ السلام کی عمر چھیالیس سال کی تھی ۹ اور ان کے ختنہ کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر بتادے سال تھی ۱۰ گویا حضرت اسماعیلؑ کی عمر اس

وقت تیرہ سال تھی۔ اور جس وقت حضرت اسحاق کی پیدائش ہوئی اس وقت حضرت ابراہیم سو سال کے تھے۔ جب اسماعیل اور اسحاق بڑے ہوئے تو حضرت سرہ نے یہ دیکھ کر کہ اسماعیل اسحاق کے ساتھ گستاخی کرتے ہیں، حضرت ابراہیم سے کہا کہ ہاجرہ اور اس کے بیٹے کو گھر سے نکال دو۔ ۱۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیل کی عمر پندرہ سال سے زائد ہو گئی تھی۔

اس تضاد کو اس طرح دور کیا گیا کہ سرے سے اس واقعہ ہی کا انکار کر دیا گیا۔ مولانا فراہی کی عبارت اوپر گزری۔ علامہ شبلی نے لکھا ہے:

”یہ ظاہر ہے کہ حضرت اسماعیل کے گھر سے نکالے جانے کا واقعہ ختنے کے بعد کا ہوگا۔ اس لئے اس وقت قطعاً ان کی عمر تیرہ برس سے زیادہ تھی۔ اور اس سن کا لڑکا اتنا چھوٹا نہیں ہوتا کہ ماں اسے کندھے پر اٹھائے پھرے۔ اس واقعہ سے غرض یہ ہے کہ حضرت اسماعیل کی عمر اس وقت اتنی ہو چکی تھی کہ حضرت ابراہیم ان کو اور ان کی والدہ کو اصلی مقام سے کسی دور مقام پر لے کر آباد کر سکتے تھے۔“ ۱۳۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مذکورہ تضاد کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اس سیاق عبارت سے ظاہر ہوگا کہ اسماعیل کی اس وقت عمر ۱۵-۱۶ برس سے کم نہ ہوگی۔ لیکن مسلمانوں میں عام طور سے مشہور ہے اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس وقت شیر خوار بچہ تھے۔ اصل یہ ہے کہ تورات میں اس موقع پر جو فقرہ ہے وہ نہایت مشتبہ ہے۔ اصل فقرہ یہ ہے۔ ”ابراہیم صبح کو اٹھا اور روٹی لی اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اس کے کندھے پر رکھ کر اور اسماعیل کو۔“ ۱۴۔ (تکوین ۳۱:۳۱) کندھے پر رکھ دینے کا لفظ مشکیزہ اور اسماعیل دونوں سے متعلق ہو سکتا ہے۔ مترجمین مختلف معنی سمجھے ہیں۔ اگر اسماعیل سے متعلق سمجھا جائے تو ان کا شیر خوار ہونا لازم آئے گا۔ لیکن تورات کے نص اور تمام گزشتہ سیاق کے خلاف

ہوگا۔ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام سے پہلے
سن تیر کو پہنچ چکے تھے۔ حضرت ابراہیم نے دعا کی رَبِّ هَبْ لِي مِنَ
الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ. فَلَمَّا نَلَّغَ مَعَهُ السَّعْيَ
وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (الصافات) ان آیات میں
حضرت ابراہیم کو دو بیٹوں کی بشارت دی گئی ہے۔ پہلے بیٹے کا نام مذکور
نہیں، دوسرے کا نام مذکور ہے۔ اس سے پہلی بشارت میں اسی
اسماعیل مراد ہوں گے۔ اسی بنا پر یہ آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ
اسماعیل باپ ہی کے زیر سایہ اسحاق سے بہت پہلے سن رشد کو پہنچ چکے
تھے۔ دوسری جگہ قرآن میں (سورہ ابراہیم میں) وہ دعا مذکور ہے جو
اسماعیل کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: رَبَّنَا انِّي اَسْكُنْتُ مِنَ
ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ اس کے آخر میں ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ
الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ اِسْمَ عِيسَىٰ وَاسْحَاقَ۔ اس سے بھی
ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل کے مکہ آنے کے وقت اسحاق پیدا ہو چکے تھے۔
تورات سے ثابت ہے کہ اسماعیل اسحاق سے تیرہ برس بڑے تھے۔
بخاری کی کتاب الروایا اور کتاب الانبیاء میں حضرت ابن عباسؓ سے جو
حدیث اسماعیل کی شیرخوارگی سے متعلق ہے وہ مرفوع نہیں، یعنی اس کا
سلسلہ آں حضرت تک نہیں پہنچتا (بجز چند خاص ضمنی فقروں کے) اس
نئے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اسرائیلیات میں سے ہے اور اس کا ثبوت
آج بھی موجود ہے۔ بخاری میں اس کے متعلق جو طویل حدیث ہے وہ
بجز جزم اور کہ کے ذکر کے مدراس اور تاملود میں بعینہ حرف بحرف
موجود ہے۔ ۱۵۔

سید صاحبؒ نے یہ نہیں بتایا کہ جو چند خاص ضمنی فقرے مرفوع ہیں وہ صحیح ہیں
یا نہیں؟ اگر صحیح ہیں تو کیا اس سے واقعہ کے دوسرے اجزاء کا بھی ثبات نہیں ہوتا؟ انہی

چند خاص ضمنی فقروں کے بارے میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ رقم طراز ہیں:
 ”بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ
 بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباسؓ نے جگہ جگہ
 رسول اللہ ﷺ کے رشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ
 وہ بیان کر رہے ہیں وہ حضور سے سن کر بیان کر رہے ہیں۔“ ۱۶

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تورات کی دو متضاد روایتوں میں سے اسی روایت کو
 ان بزرگ مصنفین نے کیوں صحیح اور معتبر قرار دیا جس سے حدیث کی تردید بھی لازم آتی
 ہے اور دوسری روایت کو، جو صحیح بخاری میں موجود ہے اور جس کے بعض حصے مرفوع ہیں،
 کیوں بے بنیاد اور اسرائیلیات سے مأخوذ قرار دیا۔ شاید اس وجہ سے کہ اسے صحیح مان لینے
 کی صورت میں حضرت سارہ کی شخصیت داغ درہو جاتی ہے، جب کہ یہ بھی ممکن ہے (اور
 غالباً یہی حقیقت واقعہ بھی ہے) کہ وہی روایت صحیح ہو، لیکن اس کے جن حصوں سے
 حضرت سارہ پر حرف آتا ہے وہ یہودیوں کا اضافہ ہوں۔

تورات سے معلوم ہوتا ہے (علامہ شبلیؒ اور مولانا سید سلیمان ندویؒ نے بھی اسی کو
 اختیار کیا ہے) کہ حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں آباد
 کرنے کا واقعہ حضرت اسحاقؑ کی پیدائش کے بعد ہو، بکہ تورات تو یہاں تک کہتی ہے کہ
 ذبیح اسحاقؑ ہیں، لیکن یہ سب غلط اور یہودیوں کی تحریف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حضرت اسحاقؑ
 کی پیدائش سے پہلے ہی حضرت ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں لا بسایا
 تھا۔ یہیں وہ واقعہ پیش آیا جو بخاری میں مذکور ہے۔ اس کے کچھ دنوں کے بعد اللہ تعالیٰ
 نے حضرت ابراہیمؑ کی آزمائش کی اور انہیں خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کر دینے
 کا اشارہ کیا۔ بالآخر جب حضرت ابراہیمؑ اس آزمائش میں کامیاب ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے
 انعام کے طور پر حضرت اسحاقؑ (اور اسحاقؑ کے بعد یعقوبؑ) کی پیدائش کی بشارت
 دی۔ واقعہ قربانی کے بعد اسحاقؑ کے پیدا ہونے کا ثبوت تورات اور قرآن دونوں میں
 ملتا ہے: ۱۷

۱۔ تورات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کرنے کا حکم دیا تھا ۱۸ اور خود تورات میں ہے کہ اسحاق اسماعیل کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے۔ معلوم ہوا کہ اکلوتے بیٹے اسماعیل ہیں اور قربانی کے وقت تک اسحاق پیدا نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ اسحاق کی پیدائش کے بعد وہ اکلوتے نہیں رہتے۔

۲۔ قرآن میں سورہ صافات میں ہے رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ اس کے بعد قربانی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ہے: وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ. وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ. سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ. وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَقَ تَبِيئًا مِّنَ الصَّالِحِينَ“ (الصُّفَّت ۱۰۰-۱۲)

ان آیات میں پہلے اللہ تعالیٰ نے ایک غلام حلیم کی بشارت دی ہے، پھر قربانی کا واقعہ بیان کیا ہے، اس میں حضرت ابراہیم کے کامیاب ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور ان پر ساتھی بھیجنے کے بعد اسحاق کی پیدائش کی بشارت دی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسحاق کی پیدائش نہ صرف یہ کہ قربانی کے بعد ہوئی، بلکہ اسماعیل کی قربانی کے بعد بہ طور انعام اور فضل کے ہوئی۔ قرآن کی ایک دوسری آیت سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے ”وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً.“ (الانبياء: ۷۲) (ہم نے اس کو عطا کیے اسحاق اور یعقوب فضل مزید کے طور پر) بعض مفسرین نے نافلة کو صرف یعقوب سے متعلق مانا ہے، لیکن مولانا فرامی کا خیال ہے کہ اس کا تعلق اسحاق اور یعقوب دونوں سے ہے۔ ۱۹ اس لئے کہ حضرت اسحاق بغیر کسی دعا اور انتظار کے پیدا ہوئے تھے۔

بنی اسرائیل کی بنی اسماعیل سے دشمنی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ انہوں نے بنی اسماعیل کو ذلیل کرنے کے لیے ان کی ماں حضرت ہاجرہ کو حضرت سارہ کی باندی اور خود بنی اسماعیل کو لوٹڈی کی اولاد کہنا شروع کر دیا۔ قربانی کے شرف سے بنی اسماعیل کو محروم کرنے اور خود اس کا مستحق بننے کے لیے تورات کے نص میں تحریف کر کے اسماعیل کی جگہ اسحاق داخل کر دیا۔ اور چوں کہ خود تورات سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ قربانی کا واقعہ

اسحاق کی پیدائش سے پہلے پیش آیا، اس لیے انہوں نے اپنی تحریف کو چھپانے اور اس کو صحیح ثابت کرنے کیے لیے اپنی طرف سے اضافے کیے اور وہ قصہ گڑھا جو حضرت اسحاق کے پیدا ہونے، ان کے ساتھ حضرت اسماعیلؑ کے گستاخی کرنے، اور حضرت سارہ کے حضرت ابراہیمؑ سے کہہ کر باجرہ اور اسماعیلؑ کو گھر سے نکلوا دینے کی صورت میں ہمیں تورات میں ملتا ہے۔ یہود کے سی اضافہ کی وجہ سے تورات کی عبارتیں تضاد کا شکار ہو گئیں۔ ورنہ صحیح یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام نے عالم شیرخواری ہی میں اسماعیلؑ کو ان کی والدہ کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں، جہاں بعد میں مکہ آباد ہوا، لایا تھا۔ حضرت سارہ کے کہنے پر نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور وہاں وہ واقعہ پیش آیا جو ہمیں صحیح بخاری کی روایت میں ملتا ہے۔

شاید ان بزرگ مصنفین نے اس وجہ سے بھی اس روایت کو بیہودہ افسانہ قرار دیا ہے کہ ایک شیر خور بچے کو اس ن ماں کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں، جہاں کھانے پینے کا سامان ملنے کا دور دور تک امکان نہ ہو، چھوڑ آنا صریح ظلم معلوم ہوتا ہے، جس کا اللہ تعالیٰ کبھی حکم نہیں دے سکتا (جس طرح کہ انہوں نے محض مخالفین اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے حضرت ابراہیمؑ کے واقعہ قربانی سے متعلق خواب کی تاویل کی، جس پر آگے بحث کی جائے گی)۔ اگر ایسی بات ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم آزمائش کے طور پر دیا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ کو دعاؤں کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے بڑھاپے میں اولاد عطا کی تھی۔ اس سے حضرت ابراہیمؑ کی شدید محبت فطری تھی۔ لیکن اس وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کا امتحان لینے کے لیے حکم دیا کہ اپنی اکلوتی اولاد کو بے آب و گیاہ وادی میں چھوڑ آؤ۔ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔ چنانچہ جب وہ اس آزمائش میں پورے اترے تو اللہ تعالیٰ نے اس بیابان میں زندگی کا سامان کر دیا۔ قرآن کریم سے بھی تورات کے اس افسانے کی، جس سے سارہ کی شخصیت پر حرف آتا ہے، تردید ہوتی ہے

”رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دَرَبَتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ

المُحَرَّم، رَسَالَةُ لِقَائِهِمُ الصَّلَاةَ. (ابراہیم، ۳۷)

(پروردگار میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس بسایا ہے، پروردگار، یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ یہ لوگ نماز قائم کریں۔)

اس سلسلہ میں ایک شبہ رہ جاتا ہے، جس کا ازالہ ضروری ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اس بات کے اثبات میں کہ اسماعیل عیسیٰ کی سے پہلے سن تمیز کو پہنچ گئے تھے، قرآن سے دو دلیلیں دی ہیں۔ ایک تو انہوں نے آیت فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ سے استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں، اس لیے کہ آیت میں سن تمیز کو پہنچنے کا ذکر قربانی کے وقت ہے، نہ کہ عیسیٰ کی وقت۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ”جہاں حضرت ابراہیمؑ کی وہ دعا مذکور ہے جو اسماعیل کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: ”رَبَّنَا انِّي اسْكُنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بَوَادِي غَيْرِ ذِي زُرْعٍ“ اس کے آخر میں ہے: ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ اسْمَاعِيلَ وَاسْحَاقَ“۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل کے مکہ آنے کے وقت اسحاق پیدا ہو چکے تھے۔ لیکن تفاسیر کی روشنی میں یہ استدلال بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن کثیرؒ نے آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

”سورہ ابراہیم میں حضرت ابراہیمؑ کی جو دعا مذکور ہے وہ مکہ آباد ہو جانے اور خانہ کعبہ کی تعمیر ہو جانے کے بعد کی ہے۔ اسی لیے انہوں نے اسماعیلؑ اور اسحاقؑ کے عطا ہونے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا تھا۔ اسماعیل اور ان کی ماں کو مکہ میں آباد کرتے وقت انہوں نے جو دعا کی تھی وہ دوسری ہے جو سورہ بقرہ میں مذکور ہے۔“

اسی طرح انہوں نے آیت ”رَبَّنَا انِّي اسْكُنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي“ کی تفسیر میں

بھی لکھا ہے کہ:

”یہ دعا اس دعا کے علاوہ ہے جو انہوں نے ہاجرہ اور اسماعیلؑ کو چھوڑ کر واپس آتے ہوئے کی تھی۔ یہ دوسری دعا ہے جو انہوں نے خانہ کعبہ

کی تعمیر کے بعد کی ہے۔“ ۲

لیکن ابن جریر طبری ۲۲، فخرانہ بن الرازی ۲۳ اور بعض دوسرے مفسرین نے لکھا ہے اور بخاری کی مذکورہ روایت میں بھی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اسماعیلؑ اور ہاجرہ کو وادی میں چھوڑ کر واپس ہوئے، خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے یہ دعا کی۔ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ سورہ ابراہیم میں حضرت ابراہیمؑ کی جو طویل دعا ہے وہ ایک ہی موقع کی نہیں، بلکہ دو مواقع کی ہے ”رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْکُنْتُ“ والی دعا اسماعیلؑ کو یاد کرتے وقت کی ہے اور بقیہ دعا خانہ کعبہ کی تعمیر کے بعد (جب اسحاقؑ پیدا ہو چکے تھے) کی ہے۔ فخر الرازی نے بھی آیت کی یہی تفسیر کی ہے اور مذکورہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

”اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ ابراہیمؑ نے یہ دعا اس وقت کی ہے جب اسماعیلؑ اور ہاجرہ کو وادی میں لے کر آیا کیا تھا۔ اور اس وقت تک اسحاقؑ پیدا نہ ہوئے تھے، پھر وہ کیوں کر کہہ سکتے تھے ”اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلٰی الْکِبْرِ اِسْمَ عِیْلِیْ وَاسْحَقَ“ اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ قاضی ۲۴ نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیمؑ عید السلام نے یہ دعا بعد میں کسی زمانے میں کی ہے۔ پہلے کی آیت میں جو دعا مذکور ہے اس سے متصل نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ پوری دعا ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کے بڑے ہونے اور اسحاقؑ کے پیدا ہونے کے بعد کی ہے، لیکن روایات سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔“ ۲۵

۲۔ قربانی سے متعلق خواب

قرآن میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے ایک خواب دیکھا کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ انہوں نے اس خواب کا تذکرہ بیٹے سے کیا اور پھر دونوں بعینہ خواب کو عملی جامہ پہنانے پر آمادہ ہو گئے۔

مولانا فراہیؒ کا خیال ہے کہ یہ خواب تمثیلی تھا اور اس کی تعبیر یہ تھی کہ وہ اپنے بیٹے کو خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے واقعہ قربانی پر بحث کرنے سے پہلے جو اصولی، تیس درج کی ہیں ان میں یہ بھی ہے:

”غیب کے اسرار و احوال کبھی کبھی رؤیا کی شکل میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہ رؤیا کبھی تو سپیدہ صبح کی مانند بالکل روشن اور واضح ہوتی ہے اور کبھی تمثیل کے رنگ میں ہوتی ہے۔ جس طرح کلام کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں، کوئی کلام نہایت تصریح کے ساتھ اپنے مفہوم کو بتا دیتا ہے، کوئی استعارہ کے رنگ میں ہونے کی وجہ سے تاویل و تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح رؤیا کی بھی مختلف حالتیں ہوتی ہیں۔ یہ دوسری قسم کی رؤیا تعبیر کی محتاج ہوتی ہے اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحب رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے۔ حضرت یوسفؑ کے دونوں جیل کے ساتھیوں اور پھر بادشاہ نے جو خواب دیکھا تھا، قرآن مجید میں مذکور ہے کہ اس کی تاویل سمجھنے سے وہ قاصر رہے۔ تو رات میں بخت نصر اور دنیا ال نبی کے بھی بعض اسی قسم کے خواب مذکور ہیں جن کی تاویل میں ان پر بہت بعد میں کھلیں۔ یہی صورت حیات بعض مرتبہ انبیاء کو بھی پیش آجاتی ہیں۔ فہم تعبیر ایک مخصوص علم ہے جو اللہ تعالیٰ کی بخشش ہوئی ایک مخصوص بصیرت و معرفت پر مبنی ہے۔ سورہ یوسف میں ”وَعَلَّمَنِي مِّنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ“ میں اسی علم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔“ ۲۶

مولانا فراہیؒ نے پھر تو رات کے مختلف حوالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شریعت ابراہیمی میں قربانی کا مطلب راہِ خدا میں نذر کرنا اور خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کرنا تھا۔ ۲۷

علامہ شبلیؒ نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے، لکھتے ہیں: ”اکابر صوفیہ نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو خواب دکھائے جاتے

ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں عینی اور تمثیلی۔ عینی میں بعینہ وہی چیز مقصود ہوتی ہے جو خواب میں نظر آئی ہے۔ تمثیلی میں تشبیہ اور تمثیل کے پیرایہ میں کسی مطلب کو پورا ادا کرنا ہوتا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو جو خواب دکھایا گیا تھا اس سے مراد یہ تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھا دیں، یعنی وہ کسی اور شغل میں مصروف نہ ہوں، بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں۔ توراہ میں جاہلہ جا قربانی کا لفظ ان معنوں میں آیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہ اس کی تعمیل کرنی چاہی۔ یہ نہیں اجتہادی غلطی تھی جو انبیاء سے ہو سکتی ہے (گویہ غلطی قائم نہیں رہتی، بلکہ خدا اس پر متنبہ کر دیتا ہے) اسی بنا پر گو حضرت ابراہیمؑ اس فعل سے روک دیے گئے، لیکن خدا نے ان کی حسن نیت کی قدر کی اور فرمایا "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءُءَ يَا اِنَّا كَذٰلِكَ

فَجَزٰى الْمُحْسِنِيْنَ" ۲۸

مولانا سید سیدمان ندویؒ نے اس کی ایک دوسری تاویل کی ہے، علامہ شبلیؒ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔

”بیچ مدال کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیمؑ کی اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے، جو محبت الہی سے سرشار تھے، خطائے اجتہادی سے نہیں، بلکہ غلبہ شوق و اطاعت میں اس حکم الہی کی تعمیل اپنی طرف سے بعینہ و بلفظہ کرنے پر آمادہ ہو گئے، تاکہ اس ابتلاء میں وہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں پورے اتریں اور اپنی طرف سے بیٹے کی جان کی قربانی کی جگہ اس کی خدمت توحید و توہیت کعبہ کے لیے وقف کر دینے کی تاویل کا سہارا لے کر نفس کی متابعت کے شہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں۔ تا آں کہ اللہ تعالیٰ خود اس حقیقت کو اپنے لفظوں میں واضح فرمادے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کو

ان کی یہ ادا بہت پسند آئی۔ آواز آئی یَابْرَهِيْمُ قَدْ صَدَقْتَ الرَّءْيَا

اِنَّا كَذَّبُكَ فَجَزَىٰ مُنْحَسِنِيْنَ۔ (صافات: ۱۰۴-۱۰۵) ۲۹

یہ صحیح ہے کہ خواب حقیقی بھی ہوتا ہے اور تمثیل کے رنگ میں بھی اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحبِ رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے، لیکن انبیاء کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ یہ صورت حال انبیاء کو بھی پیش آتی ہے۔ انبیاء پر وحی نازل ہونے کے جو طریقے ہیں ان میں سے ایک خواب بھی ہے۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ پر وحی کی ابتداء سچے خوابوں سے ہوئی۔ آپ رات میں جو خواب دیکھتے دن میں ٹھیک ویسا ہی پیش آتا ۳۰ اسی بنا پر جمہور امت کا اتفاق ہے کہ ”رؤیا الأنبياء وحی“ (انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے)۔ اس لیے یہ بات کہ انبیاء خواب کو سمجھ نہ سکے ہوں، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

مذکورہ دعویٰ کی دلیل کے طور پر جو نظائر پیش کیے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے جیل کے ساتھیوں اور بادشاہ نے جو خواب دیکھے تھے ان کی تاویل وہ نہیں سمجھ سکے تھے۔

۲۔ تورات میں بخت نصر اور دانیال کے بھی اسی قسم کے خواب مروی ہیں۔

۳۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو سجدہ

کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ ۳۱

۴۔ حضور ﷺ نے مدینہ کی دبا کو ایک بڑھیا کی شکل میں اور احد میں

مسلمان شہداء کو مذبح بوج گایوں کے رنگ میں دیکھا تھا۔ ۳۲

لیکن ان نظائر کا موازنہ جب ہم حضرت ابراہیم کے واقعہ سے کرتے ہیں تو ان سے کسی طرح مذکورہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت یوسف کے جیل کے ساتھی اور بادشاہ نبی نہیں تھے، جب کہ ابراہیم نبی تھے۔ بخت نصر کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا۔ دانیال نبی کے جو خواب مروی ہیں، نہیں معلوم کہ وہ کس زمانے کے ہیں اور وہ ان کی تاویل سمجھ سکے تھے یا نہیں؟ حضرت یوسف نے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو سجدہ کرتے

ہوئے دیکھا (اور وہ تعبیر سمجھ نہ سکے، یعقوب نے سمجھایا) لیکن یہ واقعہ ان کی نبوت سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح حضور نے مدینہ کی وبا کو بڑھیا کی شکل میں اور احد میں مسلمان شہداء کو مذبح گایوں کی شکل میں دیکھا تھا، لیکن آپ ان کی تاویل سمجھ گئے تھے۔ الغرض کوئی نظیر ایسی نہیں جس میں خواب دیکھنے والا نبی سوا اور وہ خواب کی تعبیر سمجھ نہ سکا ہو۔

سورہ صافات کی آیت سے بھی اس تاویل کا غلط ہونا مترشح ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: ”يَاٰۤاِبْرٰهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا ۗ اِنَّكَ اَبْرٰهِيْمٌ“ (۱۰۴-۱۰۵) (ابراہیمؑ) تو نے خواب سچا کر دکھایا۔) گویا کہ اللہ تعالیٰ خود فرما رہا ہے کہ ابراہیمؑ خواب کو صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے بعینہ اس کی تعمیل پر آمادہ ہو گئے تھے۔ آگے فرمایا: ”اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْبَلٰۤءُ الْمُبِيْنُ“ (۱۰۴-۱۰۵) (یقیناً یہ ایک کھلی آزمائش تھی۔) ”مبین“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ آزمائش کوئی ڈھکی چھپی، دقیق اور ناقابل فہم نہیں تھی، بلکہ کھلی ہوئی اور بالکل واضح تھی۔

ماضی قریب میں کچھ لوگوں نے اسی قسم کا خیال ظاہر کیا تھا۔ مولانا مودودیؒ نے ان کا پر زور زد کرتے ہوئے اپنے ایک مقالہ تحقیق ”قربانی پر تنقید“ میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابل مطالعہ ہے۔ لکھتے ہیں۔

”قرآن میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کرنے کا اشارہ پایا تھا۔ اس کے امتثال میں وہ واقعی اپنے بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ جب انہوں نے لخت جگر کو ماتھے کے بل پچھاڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ”يَاٰۤاِبْرٰهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا ۗ اِنَّكَ اَبْرٰهِيْمٌ“ (۱۰۴-۱۰۵) (اصافات) اس قصہ کا صاف مفہوم، جس کو ہر صاحب فہم آدمی پہلی نظر میں محسوس کر سکتا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیل کی آزمائش کرنی چاہی، اس لیے بیٹے کو ذبح کرنے کا صریح حکم نہ دیا، بلکہ کنایہ خواب میں ایسا دکھایا کہ اپنے لخت جگر کو ذبح کر رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ چونکہ خدا کی محبت پر ہر محبت کو قربان

کرنے کا جذبہ رکھتے تھے اس لئے وہ محبوبِ حقیقی کے محض اس ذرا سے ڈھکے چھپے اشارے ہی پر بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے۔ یہی اصل قربانی تھی اور جب یہ پوری ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا خون بہانے سے ان کو روک دیا اور ایک ذبحِ عظیم کو اس کا فد یہ بنا دیا۔

غور کیجئے، کتنا عظیم الشان واقعہ ہے اور "لَنْ تَسْأَلُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ" (آل عمران ۹۲) کی روح کو کس شان دار طریقے سے پیش کر رہا ہے۔ لیکن اب دیکھئے کہ عرشِ صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات محض قربانی کی محافت کی وجہ سے قرآن کے اس نہایت سبق آموز قصے کو کس طرح مسخ کرتے ہیں۔ ان کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نے دراصل خواب کا مطلب ہی غلط سمجھا۔ جوشِ ایمانی تو ان میں ضرور تھا اور شرابِ عشق کی سرمستی تک پہنچا ہوا تھا، مگر فہم اتنی بھی نہ تھی جتنی عرشِ صاحب و رمولوی احمد الدین صاحب مرحوم کو ارزانی ہوئی ہے۔ وہ خواب کا مطلب یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ بیٹے کو ذبح کر دیں، حالاں کہ دراصل ذبح کرتے ہوئے دکھانے سے خدا کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس بچے سے دنیوی امیدیں منقطع کر کے اسے خدا کے دین کی عظیم خدمت کے لیے وقف کر دو، پس جب وہ اپنے تختِ جگر کو چھوڑ کر ایک ضرر رساں غلطی کا ارتکاب کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ فرمایا اور ذبحِ عظیم (یعنی بیٹے کو دین کیلئے وقف کرنے) کی طرف ان کی رہ نمائی کی۔ اس تاویل میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے "قَدْ صَلَّيْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" فرمایا کہ خود یہ تصدیق فرمادی کہ حضرت ابراہیم نے خواب کی تعبیر صحیح سمجھی تھی۔ فاضل مفسر نے اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے آیت کے ترجمے میں ایک ذرا سی تحریف کر دی۔ لفظی ترجمہ یہ تھا کہ "تو نے خواب کو سچا کر دکھایا" انہوں نے اس کا ترجمہ کر دیا "تو نے تو خواب کو سچا

کر دکھایا۔“ دیکھئے اس چھوٹے سے لفہ ’تو‘ نے مفہوم کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ جو تصدیق تھی وہ تعریض بن گئی۔ اس کے بعد اُمر ”کذلک نَعْجِزِي الْمُحْسِنِينَ“ کا فقرہ بے معنی ہو گیا تو کچھ پروا نہیں۔ رہا ”إِنَّ هَذَا لَهُوَالْبَلَاءُ الْمُبِينُ“ تو اس نئی تاویں سے اس کے معنی یہ قرار پائے کہ محض حضرت ابراہیم کے عقل کی آرزو تھی کہ آیا وہ خواب کا مطلب صحیح سمجھتے بھی ہیں یا نہیں اور افسوس کہ بیچارے اس امتحان میں بری طرح فیل ہوئے“ ۳۳۰

یہ تاویل دراصل مخالفین اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ عدم شبہ نے لکھا ہے:

”قدیم زمانہ میں بت پرست قومیں اپنے معبودوں پر اپنی اولاد کو بھیٹ چڑھا دیا کرتی تھیں۔ یہ رسم ہندوستان میں انگش گورنمنٹ سے پہلے موجود تھی۔ مخالفین اسلام کا خیال ہے کہ حضرت اسماعیل کی قربانی بھی اسی قسم کا حکم تھا، لیکن یہ سخت غلطی ہے“ ۳۳۱

لیکن محض مخالفین اسلام کے اس اعتراض سے بچنے کیلئے واقعہ کی ایک غلط توجیہ کرنا مناسب نہیں۔ اس کے جواب میں ہم یہی کہیں گے کہ اطاعت اور معصیت اعمال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں۔ بلکہ خالق کے امر یا نہی پر مبنی ہیں۔ اگر ایک شخص کو یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ خالق نے اسے فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے تو وہ عین اطاعت ہو جاتا ہے، جب کہ وہی کام دوسروں کیسے معصیت ہوگا، اگر خالق نے انہیں اس کے کرنے کا حکم دیا ہو۔ ٹھیک یہی جواب متقدمین علمائے اسلام میں سے بھی بعض لوگوں نے دیا ہے۔ مثال کے طور پر یہاں قاضی ابوبکر ابن اعرابی صاحب احکام القرآن کی ایک عبرت پیش کی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابراہیم کو بیٹے کی قربانی کا کیوں حکم دیا جاسکتا ہے، جب کہ یہ معصیت ہے اور معصیت کا حکم جائز نہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ یہ کتاب اللہ براعتراض ہے، اس لئے اسے کوئی ایسا شخص نہیں کر سکتا جو اسلام کو ماننا سو، چہ جائے کہ حلال و حرام کے فتوے صادر کرنا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”افْعَلْ مَا تُمَرُّ“۔ اس سلسلہ میں جس بات سے التباس رفع ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ معاصی اور طاعت افعال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں بلکہ جن کاموں کا حکم ہے انہیں کرنا اطاعت اور جن کاموں سے نہیں آئی ہے انہیں کرنا معصیت ہے۔ ابراہیم کو اپنے بیٹے اسماعیل کی قربانی کا حکم دیا گیا اس لئے وہ فعل ان کے لیے اطاعت اور آزمائش ہو گیا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلْوُ الْمُبِينُ“ یعنی نفس کو قابو میں رکھتے ہوئے بیٹے کو قربان کر دینے پر آمادہ ہو جانا کھلی ہوئی آزمائش تھی۔ اور چوں کہ ہمیں اپنی اولاد کو قربان کرنے سے روکا گیا ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرے گا تو یہ فعل معصیت ہوگا۔“ ۳۵

اسی طرح مولانا سید سلیمان ندوی کی تاویل (جو اوپر بیان کی گئی) بھی صحیح نہیں معلوم دیتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم خواب کا مطلب سمجھ گئے تھے کہ اس سے مراد توحید کی خدمت اور کعبہ کی تولیت کے لیے بیٹے کو وقف کرنا ہے، لیکن اس کے باوجود غلبہ شوق و اطاعت میں بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے، تاکہ نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں۔ جب کہ مذکورہ تفصیلات سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ انبیاء کا خواب اگر تمثیلی ہو تب بھی وہ اس کی تعبیر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں۔ اور اللہ کے حکم پر عمل کرنے کے بجائے غلبہ شوق و اطاعت میں اپنی طرف سے ایسا کام کرنا جس کا اللہ نے حکم نہ دیا ہو، ہرگز مستحسن نہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فجر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں۔ اگر کوئی غلبہ اطاعت میں چار فرض پڑھنے لگے تو اس کا یہ فعل بجائے مستحسن ہونے کے موجب گناہ ہوگا۔ اس لئے یہ تاویل دوزخ کا کارہ ہے۔ شاید مولانا کو بھی اس کے بعید ہونے کا احساس تھا، اسی لئے انہوں نے آخر میں یہ لکھ دیا ہے:

”یہ تشریح ان بعض علماء کی متابعت میں ہے جو جہنم دینی و علمی اسباب کی بنا پر اس کو رویائے تمثیلی سمجھتے ہیں، ورنہ جمہور سماء اس روایا کو یعنی ہی سمجھتے ہیں“ ۳۶

۳۔ رمی جمار

رمی جمار کے سلسلہ میں مشہور قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب قربانی کی نیت سے نکلے تو راستے میں شیطان نے انہیں بہکانا چاہا۔ اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ رمی جمار اسی واقعہ کی یادگار ہے۔

لیکن مولانا فراہیؒ کا کہنا ہے کہ یہ اس واقعہ کی یادگار ہے کہ اہل مکہ نے ابرہہ کا مقابلہ کیا تھا اور کنکریاں ماری تھیں۔ فرماتے ہیں:

”بہت سے قرآن سے پتا چلتا ہے کہ منی میں رمی جمرہ واقعہ فیل ہی کی

یادگار ہے“ ۳۷

انہوں نے اپنے اس نظریہ کے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ ذیل میں انہیں

اختصار کے ساتھ بیان کر کے ان کا جائزہ لیا جائے گا۔ ۳۸

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ ”حج اور اس کے تمام مناسک حضرت ابراہیمؑ

کے وقت سے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ کلام جاہلیت میں اجمالاً اور تفصیلاً ان تمام باتوں کا ذکر موجود ہے۔۔۔ حج سے متعلق ساری چیزوں کا ذکر آپ کو شعرائے جاہلیت کے اشعار میں مل جائے گا، لیکن رمی جمار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی چیز ہے اور واقعہ فیل کے بعد وجود میں آئی ہے۔“

کلام جاہلیت میں رمی جمار کا تذکرہ نہ ہونا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی

نہیں ہے کہ وہ واقعہ فیل کی یادگار ہے۔ اگر حج کے دوسرے مناسک حضرت ابراہیمؑ کے زمانے سے چلے آ رہے تھے اور رمی جمار کا اضافہ واقعہ فیل کی اہمیت کے پیش نظر کیا گیا تو یہ ایک غیر معمولی فعل تھا، جس کا اشارہ بعد کے شعراء کے کلام میں ضرور ملنا چاہیے۔ لیکن ہم

دیکھتے ہیں کہ عہدِ اسلامی کے شعراء کے کلام میں ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رمی جمار کا واقعہ فیل سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہے۔ صرف شعر ہی نہیں بلکہ نثری تحریروں اور تاریخی روایتوں میں بھی اس سلسلہ میں ادنیٰ سا بھی اشارہ نہیں ملتا۔

اور ایسا بھی نہیں کہ عہدِ جاہلیت میں رمی کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو۔ اس سلسلہ میں ہم جب تاریخ کی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو ہمیں ان میں رمی جمرات کا تذکرہ ملتا ہے۔ چنانچہ متعدد مورخین نے صراحت کی ہے کہ اہل عرب جاہلیت میں رمی جمرات کرتے تھے۔ ۳۹

جاہلیت کے بعض اشعار میں بھی رمی جمار کا اشارہ ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب اسلام سے پہلے حج میں رمی جمار کرتے تھے۔ ایک جاہلی شاعر کہتا ہے:

فأقسم بالذی قد کان ربی

وأصاب لدی الجمرات مفرأوی

(میں قسم کھاتا ہوں اس ذات کی جو میرا رب ہے، اور ان محبوب بتوں کی

جو جمرات کے پاس ہیں)

حدیفہ بن انس الہذلی کا شعر ہے:

لأدرکهم شعث النواصی كأنهم

سوابق حجاج توافی المجمرأوی

(اس نے اس کو جالیسا اس حال میں کہ ان کی پیشانی کے بال پراگندہ

اور غبار آلود تھے، گویا وہ حجاج ہوں جو سب سے پہلے رمی جمار کی جگہ

کانچ گئے ہوں)

جناب ابوطالب کے ایک قصیدے میں بھی جمرہ کا تذکرہ ہے۔ جب کفار مکہ کی

مخالفتیں بہت زیادہ بڑھ گئیں تو انہوں نے حضرت محمد ﷺ کی حمایت میں ایک قصیدہ کہا۔

ابن ہشام نے اس قصیدے کے ۱۹۴ اشعار نقل کیے ہیں۔ ان میں دیگر مناسکِ حج (بیت

اللہ، حجرِ اسود، مقامِ ابراہیم، سعی بن الصفا و امرؤة، عرفہ، مزدلفہ) کے ساتھ جمرہ کبریٰ

کا بھی ذکر ہے:

و بِالْجَمْرَةِ الْكَبْرَىٰ إِذَا صَمَدًا وَ الْهَامَا
يُؤْمِنُونَ قَذْفًا وَسَهَابًا بِالْجَنَادِلِ
وَ كَنْدَةً أَذْهَمَ بِالْحَصَابِ عَشِيَّةً
تَجِيْزِبُهُمْ حِجَا حِ بَكْرِبِنِ وَ ائِلِ ۲۲

(اور جمرہ کبریٰ کی قسم جب لوگ ۱۰ ہاں کا قصد کرتے ہیں اور کنکریوں سے اس پر رمی کرتے ہیں۔ اور کندہ کی قسم جب وہ لوگ شام کو رمی کی جگہ ہوتے ہیں)۔

یہ قصیدہ اگرچہ مکی دور کے اس زمانے کا ہے جب مشرکین کی مخالفت شدت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس سے عہد جاہلیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، لیکن جس طرح انہوں نے دوسرے مناسک کے ساتھ جمرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی قسم کھائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مناسک کے ساتھ اس پر اہل عرب عرصہ سے عمل کرتے آئے تھے۔

ڈاکٹر جواد علی نے لکھا ہے

”کنکریاں مارنے کو رمی جمرات یا رجم کہتے ہیں جاہلیت میں بھی رجم کا تصور پایا جاتا تھا۔ البتہ وہ اسلامی تصور سے یکسر مختلف ہے۔ اسلام میں رجم ان لوگوں کو کیا جاتا ہے جو شریعت کے منافی کوئی عمل کرتے ہیں، جب کہ جاہلیت میں رجم احترام و تعظیم کے لئے ہوتا تھا۔ اہل عرب کسی قبر یا کسی جگہ پر رجم کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد اس کی تعظیم ہوتی تھی، جب کہ مسلمانوں کے نزدیک اس سے تحقیر مقصود ہوتی ہے۔ ابو رغال کی قبر کے رجم کرنے کا جن روایتوں میں تذکرہ ہے اس سے یہی مفہوم مراد ہے جاہلیت میں اہل عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے جن کا وہ طواف اور زیارت کیا کرتے تھے۔ شاید وہ بتوں کی جگہ

یا مقدس مقامات یا ان کے بآء و اجداد کی قبریں ہوں بھ اہل عرب ان پر احترام اور تعظیم کے طور پر لکریاں مارتے تھے۔ ایک شعر میں، جو کسی جاہلی شاعر کی طرف منسوب ہے، ان کی قسم بھی وارد ہوئی ہے۔ لیکن اسلام ری جمرات کے سلسلہ میں عہد جاہلیت کے اہل عرب کے برخلاف دوسرا تصور پیش کرتا ہے۔ اسلام میں جمرات صرف تین ہیں جو منی میں ہیں، یعنی جمرہ اولیٰ، جمرہ وسطیٰ اور جمرہ عقبہ۔“ ۴۳

ڈاکٹر موصوف کا یہ خیال صحیح نہیں۔ رجم کسی بھی زمانے میں احترام و تعظیم کا مظہر نہیں سمجھا گیا ہے، بلکہ ہمیشہ اس سے تحقیر و تذلیل ہی مراد ہوتی تھی۔ قرآن مجید سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت نوح نے اپنی قوم کو دعوت دی تو انہوں نے جواب دیا:

”لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لِتَكْفُرَنَّ مِنْ الْمَرْجُومِينَ“ (اشعراء: ۱۱۲)

(اے نوح، اگر تو باز نہیں آیا تو سنگ سار کیے ہوئے لوگوں میں سے ہوگا۔)

حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو خدائے واحد کی طرف بلا یا تو انہوں

نے بھی غیظ و غضب سے بھڑک کر یہی کہا:

”لَوْلَا زَهَطُكَ لَوْ جُمْنَاكَ.“ (صود: ۹۱)

(تیری برادری نہ ہوتی تو ہم کبھی کا تجھے سنگ سار کر چکے ہوتے۔)

رجم عبرانیوں اور نصاریٰ کے نزدیک بھی اسی معنی میں معروف تھا، جیسا کہ تورات اور انجیل سے معلوم ہوتا ہے ۴۴ اور بنو ارم کے نزدیک بھی یہی معنی سمجھے جاتے تھے ۴۵ ابورغال کی قبر کو بھی اہل عرب اسی وجہ سے رجم کرتے تھے کہ اس نے ابرہہ کو مکہ کا راستہ بتایا تھا۔

اگر ڈاکٹر جو علی کا یہ بیان صحیح ہے کہ اہل عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے اور ان کا طواف اور تعظیم و تقدیس کرتے تھے تو غالباً اس کی صورت یہ رہی ہوگی کہ انہوں نے جمرات کے قریب اپنے بت نصب کر رکھے ہوں گے اور وہ ان بتوں کی تقدیس و تعظیم اور ان کا طواف کرتے رہے ہوں گے، جس طرح کہ صفا و مروہ شعائر میں

سے تھے، اہل عرب ان کے درمیان سعی کرتے تھے، لیکن انہوں نے دونوں پہاڑیوں پر اساف و نائل نامی دو بت نصب کر رکھے تھے اور ان کی تعظیم و سپرستش کرتے تھے۔

جب عہد جاہلیت میں رمی جمار کا شہت مل گیا تو مولانا فرمائی کے دوسرے دلائل خود بہ خود باطل قرار پاتے ہیں اور ان کا تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی ہم ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے حقیقت واقعہ تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

۲۔ مولانا فرمائی نے دوسری نائل یہ دی ہے کہ ”یہ بات اپنی جگہ پر بالکل ثابت ہے کہ اصحاب الفیل پر سنگ باری دہیں ہوئی تھی جہاں رمی کی سنت ادا کی جاتی ہے“ لیکن انہوں نے اس اجمال کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ اس پر منطبق نہیں ہوتی۔ انہوں نے لکھا ہے:

”اصحاب الفیل کی بربادی جس جگہ ہوئی تھی اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

ایک یہ کہ محصب کے پاس ہوئی دوسرا قول یہ ہے کہ یہ واقعہ

مختر میں پیش آیا۔ اور یہ ثابت ہے کہ مختر مزدلفہ اور منی کے درمیان ہے۔“

لیکن دونوں صورتوں میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رمی کی سنت وہیں ادا ہوتی ہے، جہاں اصحاب الفیل پر سنگ باری ہوئی تھی، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جگہ اس سے قریب ہے، اس لئے مولانا فرمائی کا یہ کہنا دوازا کرتا و ایل ہے کہ ”چونکہ ابرہہ کی فوج مختر میں تھی اور وہ مکہ کی طرف بڑھ رہی تھی، اس وجہ سے لازماً اس کا مقدمہ الجیش محصب میں رہا ہوگا۔“

اگر یہ مان بھی لیں تب بھی یہ استدلال یقینی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ایک ہی جگہ دو واقعات کا رونما ہونا ممکن ہے۔ اس سے پہلے واقعہ کی تردید نہیں ہو جاتی۔ دو واقعات کے سلسلہ میں زمان و مکان کا اتحاد عین ممکن ہے۔ مثال کے طور پر الحجر اور اردن کی ریاست پٹرا میں شمودی طرز کی عمارتوں کے کھنڈرات ملتے ہیں اور انہی کے پہلو بہ پہلو ٹیٹیوں کی بنائی ہوئی عمارتیں بھی موجود ہیں۔ اسی بنا پر مستشرقین نے قرآن کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے یہ شبہ پیدا کیا کہ یہ عمارتیں شمودی بنائی ہوئی نہیں، بلکہ پہلی دوسری صدی

قبل مسیح میں نبیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ لیکن ظہر ہے کہ ان کا یہ شبہ بالکل مہمل اور بے بنیاد ہے۔ ۴۶۔ اسی طرح عاشوراء کے دن خاتمہ کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا تھا (جیسا کہ روایتوں میں آتا ہے) ۴۷۔ اور اسی تاریخ کو حضرت امام حسینؑ کی شہادت بھی ہوئی۔ اب اگر سی یکسانیت کی بنیاد پر کوئی غلاف کعبہ سے متعلق روایت کو ضعیف قرار دے کر صوم یوم عاشوراء کو شہادت حسینؑ کی یادگار قرار دینے لگے تو اس کا یہ استدلال درست نہ ہوگا۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ”اگر رمی کی اصل وہ ہوتی جو لوگوں نے سمجھی ہے یعنی شیطان کو سنگ سار کرنا تو قربانی رمی سے فارغ ہونے کے بعد تیسرے یا چوتھے دن ہونی چاہئے تھی، حالاں کہ قربانی رمی کے پہلے ہی دن ہوتی ہے۔ پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ شیطان دوسرے اور تیسرے دن کیوں سنگ سار کیا جاتا ہے۔“ اس استدلال کے بعد مولانا فراہیؒ نے اسے واقعہ فیل پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہیں۔ رمی کی سنت کو حضرت ابراہیمؑ کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہر جز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں۔ یہ معلوم ہے کہ قربانی پہلے دن رمی کے بعد ہوتی ہے اور نفس واقعہ کے اثبات کے لئے یہ کافی ہے۔ موصوف کے نزدیک صفا و مروہ کے درمیان سعی حضرت ابراہیمؑ کی اس سرگرمی کی یادگار ہے جو انہوں نے قربانی کے لیے صفا کی طرف سے مروہ جاتے ہوئے دکھائی تھی۔ جو اعتراض انہوں نے یہاں کیا ہے وہی وہاں ان پر بھی ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب ایک بار صفا سے مروہ کی طرف گئے تھے تو آخر یہ صفا و مروہ کے درمیان سات مرتبہ سعی کیوں کی جاتی ہے؟

۴۔ چوتھی دلیل مولانا فراہیؒ نے یہ دی ہے کہ ”رمی میں تینوں دنوں میں پہلے دن صرف اسی ستون پر کنکریاں مارتے ہیں جو عقبہ کے پاس ہے اور تینوں ستونوں میں مکہ سے قریب تر ہے، اس روز بقیہ ستونوں کو ہاتھ نہیں لگاتے۔ واقعہ کی فطری ترتیب بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔ پہلے دن اصحاب فیل جوش میں آگے بڑھے ہوں گے، لیکن جب عربوں نے پتھراؤ کر کے چہرے بگاڑ دیے تو ان کا نشہ جنگ ہرن ہو گیا ہوگا۔ دوسری طرف عربوں کے جوش بڑھ گئے ہوں گے اور انہوں نے مزید آگے بڑھ کر دوسرے دن

حملہ کیا ہوگا الخ

۵۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ: ”جس ستون پر پہلے دن رمی کی جاتی ہے وہ تینوں میں سب سے بڑا ہے اور فوج کے حالات کے لحاظ سے بھی یہی ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ پہلے دن کی شکست اور پامالی نے مقدمہ تحیش کے حملہ آوروں کی تعداد بہت گھٹادی ہوگی، اس وجہ سے دوسرے ستونوں کا حجم پبے کے مقابلہ میں کم ہے۔ ان باتوں کو شیطان کے حالات سے کوئی منسبت نہیں۔ جو شیطان حضرت ابراہیمؑ کو بہکانے آیا تھا، اس کی یادگار میں یہ ترتیبی تفاوت بالکل بے معنی معلوم ہوتا ہے الخ“

۶۔ چھٹی دلیل یہ ہے کہ: ”پہلے دو دوسرے دن رمی کے بعد خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے دیر تک دعا کی جاتی ہے، لیکن تیسرے دن کی رمی وقوف اور دعا سے خالی ہوتی ہے۔ اگر یہ رمی شیطان پر ہوتی تو نہ پہلے دنوں میں اس درجہ اہتمام دعا کی کوئی وجہ ہوتی، نہ تیسرے دن یک قلم ترک کی۔ حضرت ابراہیمؑ کا ارادہ قربانی اٹل تھا الخ“

یہ تینوں دلیلیں محض عقلی اور خیالی ہیں۔ ان کی بنیاد پر کسی چیز کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ جن لوگوں نے جمرات کے ستون بنائے ہوں گے ان کے دل میں شاید ہی یہ بات آئی ہو کہ پہلے ستون کو سب سے اونچی بنایا جائے، تاکہ اس سے ابرہہ کی فوج کی کثرت کی طرف اشارہ ہو اور دوسرے ستون چھوٹے رکھے جائیں، تاکہ ان سے ابرہہ کی فوج کم ہوجانے کا پتا چلے اور پہلے دن صرف عقبہ سے قریب والے ستون پر رمی کرنے اور آخری دن رمی کے بعد دعا نہ کرنے کی وہ حکمت شہید ہی شارح علیہ السلام کے ذہن میں آئی ہو جو مولانا فرہانیؒ نے بتائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا، رمی کی سنت کو حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہرگز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں ہے۔

۷۔ ساتویں دلیل میں جمرہ کے مختلف معانی نقل کرنے کے بعد مولانا

فرہانیؒ نے لکھا ہے: ”جرہ ایسی جمعیت کو کہتے ہیں جس کو اپنی قوت و شوکت پر اس درجہ اعتماد ہو کہ کسی دوسری جماعت سے وابستہ ہونے کی وہ ضرورت نہ محسوس کرے اس کا بہترین مصداق صرف ابرہہ کی فوج ہی ہو سکتی ہے، جو تمام قبائل سے بے نیاز ہو کر صرف

اپنی طاقت کے بھروسے پر عرب پر ٹوٹ پڑی تھی اور چوں کہ منی کے ستون اسی کے یادگار تھے اس وجہ سے ان کو جمرات کہا گیا۔

انہوں نے جمرات کے سلسلہ میں جو اقوال نقل کیے ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں: ”موطا کی شرح زرقانی میں ہے ”جمرات جمرہ کی جمع ہے۔ جمرہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کنکریوں کا انبار ہو ایک قول یہ بھی ہے کہ اہل عرب چھوٹی کنکریوں کو جمار کہتے ہیں۔ اس وجہ سے تسمیہ باللائم کے اصول پر ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ بعضوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جب شیطان آیا تو انہوں نے اس کو کنکریاں ماریں اور وہ بھاگا۔ بھاگنے کے لئے عربی میں ’جر‘ کا لفظ آتا ہے، اس وجہ سے ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ شہاب قرنی فرماتے ہیں: جمار جگہ کو نہیں، بلکہ کنکریوں کو کہتے ہیں۔ جمر کے معنی کنکری کے ہیں۔ چوں کہ ان جگہوں پر کنکریاں زیادہ تھیں اس سبب سے یہ لحاظ مظر وف ان کو جمرات کہنے لگے۔“

ان اقوال میں سے صرف اسی قول کو اختیار کرنا اور صحیح بتانا جس سے اپنے اختیار کردہ قول کی تائید ہوتی ہو، یا اسے کھنچ تان کر اپنے مطلوبہ مفہوم میں لیا جاسکتا ہو، مناسب نہیں۔ لفظ ’جمرہ‘ کے جب دونوں طرح کے معانی پائے جاتے ہیں تو اسے دلیل کے طور پر نہیں پیش کیا جاسکتا۔

۸۔ آٹھویں دلیل مولانا فراہی نے یہ دی ہے کہ ”اہل عرب ابو رغال کی قبر کو، جس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا، سنگ سار کرتے رہے، یہ اصحاب اقیل پر رحم کی نظیر ہے۔ اسلام میں ابو رغال کی قبر پر سنگ ساری بند کر دی گئی، کیوں کہ اولاً کسی مخصوص قبر کو سنگ سار کرنا اسلام کی رفعت اور بلندی کے منافی ہے، ثانیاً جب رمی جمرات واقعہ کی یادگار باقی رکھنے کے لیے کافی تھی تو پھر ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرنے کی رسم کو باقی رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں تھی۔“

اہل عرب عہد جاہلیت میں نفرت اور لعنت کا اظہار کرنے کے لئے رحم کرتے تھے ۸۔ چنانچہ وہ شادی شدہ زانی کو رحم کرتے تھے۔ اسلام نے اسے باقی رکھا۔ اسی

طرح اہل عرب عام الفیل سے ابورغال کی قبر کو سنگ سر کرنے لگے۔ یہ سلسلہ اسلام کے بعد بھی جاری رہا۔ ایک شاعر کا قول ہے

”أرجم قبره في كل عام كرجم الناس شرأبي رغال.“ ۴۹
(اس کی قبر کو ہر سال سنگ سار کیا کرو جس طرح لوگ ابورغال کی قبر کو
سنگ سار کرتے ہیں)

جریر (عہد اموی کا شاعر) فرزدق کی بجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

اذامات الفرزدق فارجموه

کما ترمون قبرأبي رغال ۵۰

(جب فرزدق مرجائے تو اسے رجم کر دو، جس طرح کہ ابورغال کی
قبر کو رجم کرتے ہو)

دوسرا مصرع بعض روایتوں میں ”کر حکمکم لقبرأبي رغال“ ہے۔ ۵۱

یا قوت حموی (متوفی ۶۲۶ھ) جو ساتویں صدی کے ہیں، انھوں نے اپنی کتاب
’معجم البلدان‘ میں مغمس کے تحت لکھا ہے ”یہ مکہ کے قریب طائف کے راستے میں
ایک جگہ ہے۔ ابورغال یہیں مرا۔ چون کہ اس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا، اس وجہ سے اس
کی قبر سنگ سار کی جاتی ہے۔ ۵۲ مولانا فراہی نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے۔

محمد لیب التنبونی نے اپنی کتاب ’الرحلة الحجازية‘ (طبع ۱۳۲۹ھ) میں لکھا
ہے کہ ”اہل عرب مکہ اور طائف کے درمیان ابورغال کی قبر کو ہجرت سے قبل پہلی صدی
سے اب تک رجم کرتے آئے ہیں“ ۵۳

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اہل عرب ہر زمانہ میں نفرت اور لعنت کے اظہار
کے طور پر ابورغال کی قبر کو سنگ سار کرتے رہے ہیں۔ اسے اصحاب الفیل پر رجم کی نظیر بنانا
اور یہ کہنا کہ ”رئی جمرات واقعه فیل کی یادگار کے لیے کافی تھی، اس لئے اسلام میں
ابورغال کی قبر پر سنگ ساری بند کر دی گئی“ صحیح نہیں۔

مذکورہ دلائل بیان کرنے بعد مولانا فراہی نے ایک فصل میں اس تاویل کے

اثرات و نتائج کا جو نرہ لیا ہے۔ کہتے ہیں:

”رہی کے وقت جس شخص کا تصور یہ ہوگا کہ وہ شیطان کو کنکریاں مار رہا ہے وہ اپنے دل میں کوئی خاص جہ بہ یا کوئی خاص جوش نہیں محسوس کرے گا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ یہ کنکریاں ایک پتھر پر پھینک رہا ہے۔ اس سے نہ تو وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ شیطان کے فریبوں سے ہمیشہ کے لئے مامون ہو گیا اور نہ یہی سمجھے گا کہ کم از کم کچھ ہی دنوں کے سئے اس کے فتنوں کو اس نے زخمی کر دیا ہے۔ اس تصور کا اثر اس کی نظر میں معوذتین یا لاجول یا اذان کے اثر سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے قدرتی طور پر دوسرے مناسب حج کی ادائیگی کے وقت جس جذبہ جوش سے وہ اپنے آپ کو معمور پائے گا، اس رسم کی ادائیگی کے وقت اس جوش و جذبہ سے اس کا سینہ بالکل خالی ہوگا ہاں اس رمی کو واقعہً اصحب فیل کی یادگار سمجھا جائے تو اس صورت میں ہمارے تصورات کا رخ بھی بالکل دوسرا ہوگا اور اس وقت قدرتنا ہمارے احساسات و تاثرات کی کیفیت و کیفیت بھی بالکل مختلف ہوگی۔ ہم ایک ستون پر چند کنکریاں مار کر اس عظیم الشان نصرتِ الہی کی یاد تازہ کریں گے، جو اللہ کے مقدس گھر کے پاسبانوں کے لیے مخصوص ہوئی اور اس یاد سے ہمارے اندر جو جوش پیدا ہوگا اس کا اندازہ آسانی سے نہیں کیا جاسکتا“ ۱۵۱

یہ اثرات و نتائج بھی سراسر ذہن کی اختراع ہیں، جو ایک واقعہ کو پہلے سے مان کر نکالے گئے ہیں۔ مولانا فرہانیؒ کو شیطان کے رجم کرنے کی سنت میں کوئی تاثر نظر نہیں آتی، حالاں کہ اسلام کے اسرار و حکم جاننے والے بہت سے علماء نے اس میں عظیم اثرات بیان کیے ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے اسرار حج بیان کرتے ہوئے رمی جمار کے اسرار میں بیان کیا ہے:

”وایضاً ورد فی الأخبار ما یقتضی أنه سنة سنہا براہیم علیہ

السلام حين طرد الشيطان، وفي حكاية مثل هذا الفعل تنبيه
لسفس أى تنبيه .“ ۵۵

(اسی طرح روایتوں میں آتا ہے کہ یہ (رمی جمرہ) براہیم علیہ السلام کی سنت ہے جب آپ نے شیطان کو بھگا یا تھا۔ اس فعل کی نقل کرنے سے نفس کو شدید تنبیہ ہوتی ہے)

ام غزالی نے ’احیاء علوم الدین‘ میں رمی جمرہ سے متعلق لکھا ہے:
”اس سے مقصود مجرد امتثال امر ہے، تاکہ مکمل عبودیت کا مظاہرہ ہو سکے۔ عقل اور نفس کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ مزید برآں اس سے مراد حضرت براہیم علیہ السلام سے تشبیہ ہے۔ اس لیے کہ انہیں معون اسی جگہ ان کے حج میں شبہ پیدا کرنے یا کسی معصیت میں مبتلا کرنے آیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ اس کو کنکریاں ماریں، تاکہ وہ ان کے پاس سے دفع ہو جائے اور اس کو ان سے کوئی توقع ہی باقی نہ رہ جائے۔ اگر کوئی یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے سامنے شیطان حقیقت میں آگیا تھا، اس لئے انہوں نے مارا، میرے سامنے تو شیطان نہیں ہے کہ میں اس کو ماروں، تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ یہ خیال بھی شیطان ہی پیدا کر رہا ہے اور وہی ہے جس نے یہ خیال تمہارے دل میں ڈالا ہے، تاکہ شیطان کو ذلیل و خوار کرنے کا جو عزم اور ارادہ تمہارے اندر تھا وہ کم زور پڑ جائے۔ تم کو جاننا چاہیے کہ ظاہر میں تم جمرہ عقبہ پر کنکریاں مارتے ہو، لیکن حقیقت میں وہ کنکریاں شیطان کے منہ پر پڑتی ہیں اور اس کی کمر توڑ دیتی ہیں، اس لئے کہ اس کی تذلیل و توہین سب سے زیادہ اس تعمیل حکم سے ہوتی ہے جو اللہ کی تعظیم اور اطاعتِ محض کے جذبے کے

ساتھ ہو، نفس یا عقل کا اس میں کوئی حصہ نہ۔“ ۵۶

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ رمی جمرہ کو واقعہ فیل کی یادگار قرار دینا صحیح نہیں۔

مولانا فرمائی ”نے فصل کی ابتدا میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے شیطان کو رجم کرنے کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد روایتیں نقل کی ہیں۔ ان کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ ان کو بالکل رد کر دینے کے بجائے ان کی تنقیح مناسب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب قربانی یا مناسک کی ادائیگی کے لئے نکلے تو شیطان نے بہکانا چاہا، اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ یہ اس وقت لعنت کرنے کا طریقہ تھا۔ اسی واقعہ کی یادگار رمی جمار کی صورت میں قائم کر دی گئی۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے (جسے انہوں نے مرفوعاً بیان کیا ہے) اس کی تائید ہوتی ہے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما رفعہ الی النبی ﷺ قال لما أتى ابراهيم خليل الله صلوات الله عليه وسلامه المناسك عرض له الشيطان عند جمره العقبة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمره الثانية، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمره الثالثة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، قال ابن عباس رضی اللہ عنہما: الشيطان ترجمون وملة ابراهيم تتبعون“

(حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ ابراہیمؑ خلیل اللہ جب مناسک ادا کرنے لگے تو شیطان جمرہ عقبہ کے پاس ظاہر ہوا، آپ نے اسے سات کنکریاں ماریں، جس سے وہ زمین میں دھنس گیا، پھر جمرہ ثانیہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں جس سے وہ زمین میں دھنس گیا، پھر جمرہ ثالثہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں: تم لوگ شیطان کو رجم کرتے ہو اور سنت ابراہیمؑ کی اتباع کرتے ہو)

اس لئے رمی جمار کے آداب میں سے یہ بتایا گیا ہے کہ کنکریں مارتے وقت اللہ اکبر کے ساتھ یہ بھی کہے۔ ”علی طاعة الرحمن و رغبم الشيطان“ ۵۸ (رحمان کی اطاعت اور شیطان کی رسوائی کے ساتھ)

حجۃ الوداع میں آل حضرت ﷺ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کے ساتھ حج کیا۔ انہیں مناسک حج سمجھائے اور خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا کہ ”مجھ سے مناسک حج سیکھ لو، اس لئے کہ تم اپنے باپ (ابراہیم) کے وارث ہو۔“ اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ حج میں جو مناسک و مشاعر ہیں وہ حضرت ابراہیم کی میراث ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے:

”حج کے مقصد میں اس میراث کی حفاظت بھی ہے جو سیدنا ابراہیم اور سیدنا اسماعیل نے ہمارے لئے چھوڑی ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں ملتِ حنفی کے امام اور عرب میں اس کے مؤسس اور بانی کہے جاسکتے ہیں۔ حضور ﷺ کی بعثت بھی اسی لئے ہوئی تھی کہ ملتِ حنفی آپ کے ذریعے دنیا میں غائب آئے اور اس کا پرچم بند ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”مِلَّةَ اَبِيكُمْ اِبْرَاهِيمَ“ (حج ۷۸) اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس ملت کے امام سے جو چیزیں ہم کو ورثہ میں ملی ہیں، جیسے خصائلِ فطرت اور مناسکِ حج، اس کی ہم حفاظت کریں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”قفوا علی مشاعرکم، فانکم علی ارث من ارث ابيکم.“ ۵۹

حواشی و مراجع

- ۱۔ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب موضع الوقوف بعرفہ
- ۲۔ حمید الدین فراہی، ذبیح کون ہے؟ ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرۃ حمید یہ سرائے میر اعظم گڑھ، ص: ۱۳۶
- ۳۔ ایضاً ص ۱۳۷
- ۴۔ ایضاً ص: ۱۳۳۔ یہی رائے مولانا صدر الدین اصلاحی (اسلام ایک نظر میں، ص: ۱۲۳-۱۲۴) اور مولانا سید سلیمان ندوی (سیرت النبی، پنجم، ص: ۳۵۵-۳۶۹، ارض القرآن، جلد دوم، ص: ۴۲-۴۴) کی بھی ہے۔ البتہ مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن، جلد اول، ص: ۳۳۱) نے دونوں رائے نقل کر دی ہیں۔
- ۵۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی، جلد اول، ص ۱۴۳
- ۶۔ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قول اللہ: واتخذ اللہ ابراہیم حلیلاً.
- ۷۔ کتاب پیدائش، باب ۲۱: ۸-۲۰
- ۸۔ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء
- ۹۔ کتاب پیدائش، باب ۱۶: ۱-۱۵، ۱۶
- ۱۰۔ ایضاً، باب ۱۷: ۲۳، ۲۵
- ۱۱۔ ایضاً، باب ۱۸: ۲۳، ۲۵۔ باب ۲۱: ۱، ۵
- ۱۲۔ ایضاً، باب ۲۱: ۸، ۱۲
- ۱۳۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی، جلد اول، ص: ۱۳۲
- ۱۴۔ تورات کی عربی عبارت یہ ہے: واضعاً ایاہا علی کتفہا والولد
- ۱۵۔ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دوم، ص ۴۲-۴۴
- ۱۶۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرور عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، دوم، ص ۵۶
- ۱۷۔ مولانا فراہی نے واقعہ قربانی کے بعد اسحاق علیہ السلام کے پیدا ہونے کے سلسلہ

- میں تو رات اور قرآن سے متعدد دلائل دیے ہیں۔ دیکھئے ذبح کون ہے؟ مولانا
 مودودیؒ کا بھی یہی خیال ہے (سیرت سرور عالم، ۲/۵۹ ص)۔
- ۱۸ کتاب پیدائش، باب ۲:۲
- ۱۹ ذبح کون ہے؟ ص ۸۹-۹۰ اور ص ۱۲۷-۱۲۸
- ۲۰ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، جلد ۲/ص ۵۳۰، تفسیر آیت مذکور، فخر الرازی نے بھی
 آیت ”رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا“ کو خانہ کعبہ کی تعمیر کے بعد کی دعا قرار
 دیا ہے۔ دیکھئے مفاتیح الغیب، الجزء ۱۳/ص ۲۵۰، تفسیر آیت مذکور
- ۲۱ ابن کثیر، تفسیر جلد ۲/ص ۵۳۱، تفسیر آیت مذکور
- ۲۲ ابن جریر طبری، جامع البیان، الجزء ۱۳/ص ۱۵۲، تفسیر آیت مذکور
- ۲۳ فخر الرازی، مفاتیح الغیب موسوم بہ تفسیر کبیر، الجزء ۱۳ ص: ۲۵۴
- ۲۴ غالباً قاضی سے مراد قاضی عبدالجبار معتزلی ہیں، جن کا رازی حوالہ دیا کرتے ہیں۔
- ۲۵ رازی، تفسیر کبیر، الجزء ۱۳/ص ۲۵۴
- ۲۶ ذبح کون ہے؟ ص: ۲۰
- ۲۷ ایضاً، واقعہ ذبح کے بارے میں اصولی مباحث
- ۲۸ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص ۱۴۷، علامہ شبلیؒ نے یہ بات سیرت النبی میں کئی جگہ
 لکھی ہے۔ دیکھئے سیرت النبی، اول، ص ۱۳۶ اور ص ۱۵۸، سید سلیمان ندویؒ نے
 اگرچہ یہاں اپنے استاد علامہ شبلیؒ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے، لیکن سیرت النبی
 کے پانچویں حصہ میں خود بھی یہی بات لکھ دی ہے۔ دیکھئے سیرت النبی، پنجم، ص: ۳۴۶
- ۲۹ سیرت النبی، اول، ص ۱۲۷، حاشیہ
- ۳۰ صحیح بخاری، باب بدء الوعی
- ۳۱ شبلی، سیرت النبی، اول، ص: ۱۵۸-۱۳۶ حاشیہ
- ۳۲ ایضاً، ص: ۱۳۶، حاشیہ از سید سلیمان ندوی
- ۳۳ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفسیرات، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، دوم ص ۲۳۹-۲۵۰،

مولانا مودودی نے سیرت سرور عالم ۲/ص ۵۰-۶۰ میں بھی خواب کے حقیقی ہونے کے کئی دلائل دیے ہیں۔

- ۳۳ شبلی، سیرت النبی، اول، ص ۱۳۵
- ۳۵ قاضی ابوبکر بن العربی، احکام القرآن، تحقیق علی محمد الجبوی، ۳/ص: ۱۶۹
- ۳۶ سیرت النبی، اول، ص ۱۳۷
- ۳۷ فراہی، تفسیر سورہ فیل، ص ۸۶ (ترجمہ امین اسن اصدا جی) یہی بات مولانا صدر الدین اصدا جی نے بھی لکھی ہے۔ دیکھئے: اسلام ایک نظریں، ص: ۱۲۶۔ البتہ مولانا سید سلیمان ندوی نے دونوں اقوال نقل کر دیے ہیں (سیرت النبی، پنجم، ص ۳۷۳)
- ۳۸ تفسیر سورہ فیل، فصل ۱۳، ص: ۸۶-۹۷
- ۳۹ ڈاکٹر جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، طبع بغداد ۱۹۵۲ء، ۵/ص: ۲۳۰
- شوقی ضیف، العصر الجاہلی، ص ۹۳، محمد لیبیب التبنونی، الرحلة الحجازیہ، ص: ۱۹۰
- ۴۰ المفصل، ۵/ص: ۱۳۱ حاشیہ
- ۴۱ ابن منظور، لسان العرب، ۵/ص: ۲۱۷ مادہ 'جمرة'
- ۴۲ ابن ہشام، السیرة النبویہ، ۱/ص: ۲۹۳
- ۴۳ المفصل، ۵/۲۳۰-۲۳۱
- ۴۴ کتاب پیدائش، باب ۳۱، کتاب یسوع، باب ۷: ۲۳، ۲۵، انجیل متی باب ۲۱: ۱۹
- ۴۵ المفصل، ۵/ص: ۲۳۰
- ۴۶ سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، سوم، ص: ۵۲۳
- ۴۷ صحیح بخاری، کتاب الناسک، باب قول اللہ جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام
- ۴۸ محمد لیبیب التبنونی نے ایسی کئی قبروں کا تذکرہ کیا ہے جن پر اہل عرب نفرت کے طور پر دم کیا کرتے تھے، دیکھئے الرحلة الحجازیہ، ص: ۱۹۲
- ۴۹ المفصل، ۳/ص: ۵۱۴
- ۵۰ المفصل، ۳/ص: ۵۱۴، بہ حوالہ مروج، ۲/ص: ۵۳۰، البدایہ، ۲/ص: ۱۷۰

- ۵۱ المفصل ۳/ص: ۵۱۳، بعض روایتوں میں 'کمایرموں قبل ابي رغال' ہے۔
دیکھئے الرحلة الحجازية، ص: ۱۹۲
- ۵۲ یاقوت الحموی، معجم البلدان، ۳/ص: ۵۱۳، المغمس،
- ۵۳ عربی عبارت یہ ہے "وهم يرجعون من القرن الأول قبل الهجرة الى الآن
قبر ابي رغال في المغمس بين مكة والطائف الرحلة الحجازية، ص: ۱۹۱
- ۵۴ تفسیر سورہ قیل، ص: ۹۷-۹۸
- ۵۵ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی، ۲/ص: ۶۰
- ۵۶ ابوالحسن علی ندوی، ارکان اربعہ، ص: ۳۰۲، بہ حوارہ الغزالی، احیاء علوم الدین، ۱/ص: ۲۳۳
- ۵۷ اسے ابن خزیمہ احمد اور حاکم نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسے صحیحین کی شرط پر صحیح
قرار دیا ہے۔
- ۵۸ الغزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ص: ۳۹۷
- ۵۹ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، ۲/ص: ۴۳

☆☆☆

مناسک حج کی تاریخ

توضیح بر 'جائزہ'

مقدمہ 'مناسک حج کی تاریخ' پر مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کے استدراک کا جواب۔

(۱) مولانا نسیم اصلاحی نے بخاری کی حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت میں مرفوع ٹکڑے کو راوی کا اضافہ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

”محدثین کرام کا مشہور طریقہ ہے کہ جب وہ کوئی ایسی حدیث بیان کرتے ہیں جو مختلف سندوں سے ہوتی ہے تو ہر سند کے بعد اس کے اندر جو کمی یا زیادتی یا الفاظ کا فرق ہوتا ہے اسے غایت احتیاط کی بنا پر ہر سند کے ساتھ بیان کرتے جاتے ہیں۔ اس لئے یہ کتنی مضحکہ خیز بات ہوگی کہ ایک بار پوری روایت کو غیر مرفوع کہنے کے بعد اس کے چند خاص ضمنی فقروں کو مرفوع کہا جائے۔“

موصوف کو محدثین کا یہ طریقہ تو یاد رہا، لیکن وہ یہ بھول گئے کہ محدثین کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک روایت کئی سندوں سے مروی ہو اور کسی ایک سند میں کچھ اضافہ ہو تو اگر اس کا راوی ثقہ ہے تو وہ اضافہ قابل قبول ہوتا ہے۔ موصوف کو بتانا چاہیے کہ مذکورہ روایت کی سند میں کس راوی کی ثقاہت مجروح ہے، جس کی وجہ سے یہ اضافہ غیر معتبر اور ناقابل قبول ہے؟

(۲) حضرت ہاجرہ کے صفا و مروہ کے درمیان دوڑنے والی روایت کے سلسلہ میں قدماء کا حوالہ دیتے ہوئے جائزہ نگار نے لکھا ہے کہ ”ابن جریر طبریؒ بھی سعی کو سنت ابراہیمی تسلیم کرتے ہیں“ استدلاں میں زور پیدا کرنے کے لئے انہوں نے مزید لکھا ہے:

”اسی وجہ سے انہوں نے اپنی تفسیر میں ان روایتوں کا ذکر سرے سے کیا

ہی نہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرت اسماعیلؑ کی وادہ حضرت ہاجرہ کی سنت ہے، حالاں کہ طبقہ مفسرین میں ان کا یہ خاص امتیاز ہے کہ وہ تاویل آیات اور احکام آیات کے ضمن میں ہر طرح کی روایتیں نقل کر کے محاکمہ کرتے ہیں اور کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔“

حقیقت یہ ہے کہ موصوف نے تفسیر طبری میں صرف آیت اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ کی تفسیر کا مطالعہ کیا اور فیصدہ دے دیا۔ اگر وہ عجلت سے کام نہ لیتے اور سورہ ابراہیم آیت ۳ ”رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِیْ“ الایۃ کی تفسیر کا بھی مطالعہ کر لیتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ طبری نے حضرت ہاجرہ سے متعلق روایت کو کئی طرق سے نقل کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایک روایت میں مرفوع لکھا بھی نقل کیا ہے۔!

(۳) مولانا نسیم اصلاحی نے فخر الرازی کے بارے میں لکھا کہ ”واقعة ہاجرہ کو انہوں نے الحکایۃ المشہورۃ“ لکھا ہے، جس سے اس کا اسرائیلیات میں سے ہونا معلوم ہوتا ہے، حالاں کہ یہ بھی غلط ہے۔ رازی کے الحکایۃ المشہورۃ کہنے سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے اس کے ضعیف یا بے بنیاد اسرائیلی ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا اور اس روایت میں ذرا بھی ضعف ہوتا تو رازی خود اس کی تردید کرتے، یا کم از کم اس کی طرف کچھ اشارہ کر دیتے۔ اس کے برخلاف ہم دیکھتے ہیں کہ وہ متعدد مقامات پر خود اس روایت کا حوالہ دیتے ہیں اور پورے اعتماد سے یہ رائے ظاہر کرتے ہیں۔ دو مقامات کا حوالہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

”کان السعی بین الصفا والمرۃ من شعائر ابراہیم علی ما ذکر

فی قصۃ بناء الکعبۃ وسعی ہاجر بین الجبلین، فلما کان الأمر

کذلک ذکر اللہ تعالیٰ هذا الحکم عقیب تلک الآیۃ.“ ۲

(صفا اور مروہ کے درمیان سعی حضرت ابراہیم کے شعائر میں سے ہے،

جیسا کہ بناء کعبہ اور صفا و مروہ کے درمیان حضرت ہاجرہ کی سعی کے واقعہ

میں مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے معاً بعد (صفا و

مروہ کے درمیان سعی کا) حکم دیا۔)

دوسری جگہ لکھا ہے:

”قال - إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعْرِ اللَّهِ، وَإِنَّمَا
 جَعَلَهُمَا كَذَلِكَ لَأَنَّهُمَا مِنْ آثَارِهَا حَرَوَا سَاعِيلَ مَمَاحِرِي
 عَلَيْهِمَا مِنَ الْبَلْوَى.“ ۳

(اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: صفا اور مروہ شعائرِ الہی میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
 نے انہیں شعائر اس وجہ سے قرار دیا ہے کیوں کہ وہ حضرت ہاجرہ اور
 اسماعیل کی ہونے والی آزمائش کے آثار میں سے ہیں۔)

(۴) فاضل جائزہ نگار نے حدیث ”قِفُوا عَلٰی مَشَاعِرِكُمْ فَانَكُم عَلٰی

ارثِ اِبْرَاهِيمَ“ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سعیِ ابراہیم کی
 یادگار ہے۔ استدلال کو مزید زور دار بنانے کے لیے انہوں نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں۔

”یہی وہ بنیادی نکتہ اور اہم حقیقت ہے جس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس
 سے تہہ در تہہ غلطیاں پیدا ہو گئیں اور ایک داستان کو حقیقت سمجھ لیا گیا۔“

کتنی عجیب بات ہے کہ یہاں تو موصوف اس حدیث کے ذریعے روایتِ ہاجرہ
 کی تردید کرتے ہوئے سعی کو سنتِ ابراہیم قرار دیتے ہیں، لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد رمی
 جمار کے سلسلہ میں حدیث مذکور کو بھول جاتے ہیں اور رمی کے سنتِ ابراہیم ہونے کے
 واضح اشارات کے باوجود اسے واقعہ ابراہیم کی یادگار قرار دینے لگتے ہیں۔ وہاں ان کو یہ
 حدیث یاد نہیں آتی۔ استدلال کی یہ دوئی کتنی عجیب ہے!؟

(۵) موصوف نے طبرانی اور بیہقی کی یہ روایت ذکر کی ہے۔ ”ان ابراہیم

لَمَّا مَرَّ بِالْمَنَاسِكِ اعْتَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ عِنْدَ الْمَسْعَى فَسَابَقَهُ فَسَبَقَهُ اور طبری
 کا یہ قول نقل کیا ہے: ”ان السعی بینہما من مشاعر الحج التي سنہا وأمر بها
 خلیلہ ابراہیم... پھر لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے اپنے نختِ جگر
 کو لے جاتے ہوئے جس سرگرمی کا مظاہرہ کیا تھا سعی اسی کی یادگار ہے۔ غالباً انہوں نے
 لفظ ’مناسک‘ قربانی کے معنی میں سمجھ لیا ہے، حالانکہ قربانی کیسے لفظ ’نسک‘ استعمال
 ہوتا ہے۔ ’مناسک‘ سے مراد مناسکِ حج ہیں۔ ان روایتوں سے ہمارے نظریہ کی توثیق
 نہیں ہوتی، البتہ خود انہی کی تردید ہوتی ہے۔ طبرانی اور بیہقی کی روایت میں حضرت

ابراہیم کے مناسک حج کی ادائیگی کے وقت 'مسمیٰ' میں شیطان کے آنے اور حضرت ابراہیم کے اس سے آگے بڑھ جانے کا تذکرہ ہے۔ اس میں وقتِ ارادۃ ذبح حضرت ابراہیم کی سرگرمی کا دور دور تک اشارہ نہیں ملتا۔ طبری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی بین الصفا والمروة حضرت ابراہیم کی سنت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سنت کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حضرت ابراہیم کے کسی واقعہ کی یادگار ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مناسک حج کی ادائیگی کا حکم دیا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم نے ان پر عمل کیا۔ مقدم الذکر روایت میں حضرت ابراہیم کے مناسک ادا کرنے کا ذکر ہے۔ اسی بنیاد پر امام رازی نے مذکورہ بالا اقتباس میں سعی کو 'من شعائر ابراہیم' کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

(۶) موصوف نے نظریہ فراہی کا اثبات کرتے ہوئے پوری کوشش کی

ہے کہ حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی اہمیت کم کر کے دکھائی جائے اور اسے تناعام اور معمولی واقعہ بنا کر پیش کیا جائے کہ اس پر شعائر کا اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ اسی وجہ سے وہ یہاں تک لکھ گئے ہیں

”آخر حضرت ہاجرہ کی وہ کون سی اہمیت و خصوصیت تھی جس کی بنا پر اس واقعہ کو رہتی دنیا تک کے لئے یادگار اور نمونہ بنا دیا گیا۔ وہ بیغمبر نہیں تھیں، بلکہ ایک پاک باز، صابر و شاکر اور خدا کی فرماں بردار خاتون تھیں۔ کسی نبی کی بیوی یا ماں ہونے کا شرف تو متعدد عورتوں کو حاصل ہے، مگر ان میں سے کسی کو یہ امتیاز حاصل نہیں ہوا۔ اس حیثیت سے بھی غور کرنا چاہئے کہ حضرت ہاجرہ کا یہ عمل اپنے اندر کوئی بہت زیادہ معنویت بھی نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ ان کے بجائے کوئی بھی دوسری ماں ہوتی تو وہ بھی اپنی مامتا سے مجبور ہو کر اس وقت وہی کرتی جو حضرت ہاجرہ نے کیا تھا۔ اس بنا پر سعی کا حضرت ہاجرہ کے اس واقعہ کی یادگار ہونا عقلاً بھی موزوں اور مناسب معلوم نہیں ہوتا۔“

یہ طویل اقتباس نقل کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی، تاکہ واضح ہو سکے کہ موصوف نے واقعہ ہاجرہ کی اہمیت کم کرنے کی کس کس طرح کوشش کی ہے؟ لیکن غور کرنا

چاہئے کہ کیا ماں کی محبت فطری ہونے کی وجہ سے اس تاریخی واقعہ کی اہمیت کم ہو جاتی ہے؟ اس کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ حضرت مریم اس وقت شدید آزمائش سے دوچار ہوئیں جب انہیں معلوم ہوا کہ وہ حمل سے ہیں، باوجود یہ کہ کسی مرد نے انہیں چھوا تک نہیں ہے۔ سورہ مریم کے مطالعہ سے بہ خوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایک عفت مآب پاک باز کنواری عورت کی اس وقت کیا حالت رہی ہوگی؟ آج بھی اگر کوئی عفت مآب شریف کنواری عورت اس کیفیت سے دوچار ہو تو وہ بھی اسی طرح پریشان ہوگی جس طرح حضرت مریم ہوئی تھیں، اس لئے کہ ایسا ہونا فطری ہے۔ لیکن کیا اس سے حضرت مریم کے اس واقعہ کی اہمیت گھٹ گئی؟ غور کیجئے، باوجود فطری صورت حال سے دوچار ہونے کے قرآن حضرت مریم کو دنیا کی تمام عورتوں سے افضل قرار دیتا ہے

”يَسْرِيْمُ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَاۗءِ
الْعٰلَمِيْنَ“ (آل عمران - ۴۳)

(اے مریم، اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لئے چن لیا۔)

ٹھیک اسی طرح باوجود یہ کہ حضرت ہاجرہ پیغمبر نہیں تھیں اور باوجود یہ کہ ماں کی محبت فطری ہوتی ہے، لیکن اس واقعہ کی اہمیت کو یہ کہہ کر گھٹایا نہیں جاسکتا کہ ایسا ہونا تو فطری ہے۔

(۷) فاضل جائزہ نگار نے حقیقت رُویا کے سلسلہ میں نظریہ فراموشی کی

تائید میں قدماء میں سے شوکانی قرطبی، ابن عربی اور ابو حیان اندلسی کی کتابوں سے حوالے دیے ہیں۔ یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یہ تمام اقوال قبیل ’یُقال بعصم‘ کے الفاظ سے مذکور ہیں، جن سے ان کے مرجوح اور ضعیف ہونے کا واضح اشارہ مقصود ہے اور انہیں ان مؤلفین نے اپنے نزدیک راجح قول کے بعد ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد غور کیجئے کہ ایک طرف مولانا فراموشی اور ان کے مکتب فکر کے نمائندے صحیحین اور حدیث کی دوسری مستند کتابوں میں مذکور احادیث کو بھی خاطر میں نہیں لاتے اور دوسری طرف اپنے نظریہ کے اثبات میں کیسی کیسی مہمل روایتوں کا سہارا لیتے ہیں؟ ان میں سے قرطبی اور شوکانی کی نقل کردہ روایت میں واضح طور پر ’توہم‘ (یعنی حضرت ابراہیم کو وہم ہو گیا) کے الفاظ ہیں اور

ابوحیا کی نقل کردہ روایت میں ہے کہ فرشتوں کے ہتھرت دیتے وقت ہی حضرت ابراہیم نے ہونے والی اود کے ذبیح اللہ ہونے کا اعلان کر دیا تھا۔ کیا ایسی روایتوں کو استدلال میں پیش کیا جاسکتا ہے!؟

(۸) موصوف نے رمی جمار کے سلسلہ میں لکھا ہے۔

”اگر بافرض یہ مان ہی جا جائے کہ کلام جاہلیت میں رمی جمار کا ذکر موجود ہے، جیسا کہ اصمعیات وغیرہ کے بعض اشعار سے پتا چلتا ہے، تب بھی اس سے کوئی خاص اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ رسم ۱۰۰ سال قبل اسلام سے عربوں میں جاری تھی۔“

کتنی عجیب بات ہے کہ ایک طرف موصوف اصمعیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ رمی جمار کی رسم جاہلیت میں (یعنی واقعہ ابرہہ سے قبل سے) جاری تھی، دوسری طرف بالکل یہ انکار کرتے ہیں کہ اشعار جاہلیت میں رمی جمار کا تذکرہ ہی نہیں اور اس رسم کو واقعہ ابرہہ کی یادگار قرار دیتے ہیں۔

(۹) ازرقی کی ’تاریخ مکہ‘ کی ایک روایت کے حوالہ سے موصوف نے

لکھا ہے کہ ”رمی جمار کی ابتداء آغاز اسلام سے ہوئی۔“ حالاں کہ ازرقی نے تفصیل سے ایسی متعدد روایتیں ذکر کی ہیں جن میں رمی جمار کے حضرت ابراہیم کی سنت ہونے کی صراحت موجود ہے۔

حواشی و مراجع:

- ۱ ملاحظہ کیجئے تفسیر طبری، المطبعة الکبریٰ مصر ۱۳۲ھ طبع اول، ص ۱۵۲-۱۵۵، سورۃ ابراہیم آیت نمبر ۳ کی تفسیر
- ۲ تفسیر الرازی، المطبعة العامرہ ۱۳۰۸ھ جلد دوم ص ۴۴: تفسیر آیت ان الصفا و المروة.. الخ
- ۳ ایضاً، جلد دوم، ص ۴۴
- ۴ ملاحظہ ہو۔ أحبار منکة و مساجد فیہا من الآثار، المطبعة الماجدیہ مکہ المکرمۃ ۱۳۵۲ھ، جلد اول، ص ۲۸-۳۱

مصنف کے دیگر علمی کام

- ۱ اسلامی زندگی کتاب وسنت کی روشنی میں (سعودی دانش ور ڈاکٹر محمد علی الہاشمی کی کتاب شخصیۃ المسلم کما یصوغھا الاسلام فی ضوء الکتاب والسنة کا ترجمہ) ۱۹۸۵ء
- ۲ تصوف اور اہل تصوف (تصوف کے موضوع پر مولانا سید حمد عروج قادری کی منتشر تحریروں کی ترتیب) ۱۹۹۰ء
- ۳ قرآن کریم کا اعجاز بیان (ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن بنت اشاطی کی کتاب الاعجاز البیانی للقرآن الکریم کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء
- ۴ رسائل مسیح الملک (طب کے موضوع پر حکیم محمد اجمل خاں کے سات عربی رسائل کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء
- ۵ طبی لغت نویسی کے مبادیات (حکیم محمد اجمل خاں کے رسالہ مقدمہ اللغات الطبیۃ کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء
- ۶ عہد نبوی کا مدنی معاشرہ (ڈاکٹر محمد لقمان اعظمی ندوی کی کتاب مجمع المدینۃ النورۃ فی عہد الرسول کا ترجمہ) ۱۹۹۳ء
- ۷ علم تفسیر - چند بنیادی مسائل (حسن البن شہید کے رسالہ مقدمہ فی علم التفسیر کا ترجمہ) ۱۹۹۳ء
- ۸ تخلیق انسانی کے مراحل اور قرآن کا سائنسی اعجاز ۱۹۹۳ء
- ۹ کتاب المرشد (مسلم طبیب ابو بکر محمد بن زکریا رازی کی کتاب کا ترجمہ) ۱۹۹۳ء
- ۱۰ قرآن کریم کا تصور انسانیت ۱۹۹۵ء
- ۱۱ تاریخ علوم و شخصیات اسلامی (علی گڑھ مسم یونیورسٹی پری طب انٹرنس ٹیٹ میں مضمون 'علوم شرقیہ' کی گائڈ بک) ۱۹۹۵ء

- ۱۲ کئیاتِ طب کے مصادر و مراجع (ایم ڈی تھیسس) ۱۹۹۵ء
- ۱۳ عظمتِ رازی (طیب محمد بن زکریا رازی کی حیات اور کارناموں کی تفصیل) ۱۹۹۵ء
- ۱۴ ۱- سلام اور مغرب کی کش مکش (سید قطب شہیدؒ کے مجموعہ مقالات اور اساتِ اسلامیہ کا ترجمہ) ۱۹۹۶ء
- ۱۵ حقیقتِ رجم - ایک تنقیدی جائزہ (مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی کی کتاب حقیقتِ رجم کا رد) ۱۹۹۶ء
- ۱۶ بینک کا سود (ڈاکٹر یوسف القرضاوی کے ایک مضمون کا ترجمہ) ۱۹۹۶ء
- ۱۷ قرآن، اہل کتاب اور مسلمان ۱۹۹۷ء
- ۱۸ حجیتِ سنت (مصری عالم ڈاکٹر عبدالغنی عبدالحق کی کتاب کا ترجمہ) ۱۹۹۷ء
- ۱۹ دعوت و تبلیغ کے رہنما اصول (لبنان کے اخوانی دانش ور ڈاکٹر فتحی یکن کی کتاب 'کیف ندعوا الی الاسلام؟' کا ترجمہ) ۱۹۹۷ء
- ۲۰ طبی عربی ریڈر (طیبہ کالجوں میں سائنس اسٹوڈنٹس کے لیے عربی تدریس کی کتاب) ۱۹۹۷ء
- ۲۱ احکام و مسائل (فقہی سوالات پر مولانا سید احمد عروج قادری کے جوابات کی ترتیب دو جلدوں میں) ۱۹۹۷ء
- ۲۲ نقوشِ راہ (مولانا جلیل احسن ندوی کے دروسِ قرآن و حدیث کی ترتیب) ۱۹۹۸ء
- ۲۳ حفظانِ صحت - کتابیات ۱۹۹۸ء
- ۲۴ 'تحقیقاتِ اسلامی' کے سولہ سال (سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ: ۱۹۸۲-۱۹۹۷ء کا اشاریہ) ۱۹۹۸ء
- ۲۵ اسلامی پردہ - کیا اور کیوں؟ (آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے اصلاح معاشرہ پروگرام کے تحت تالیف کردہ رسالہ) ۱۹۹۹ء
- ۲۶ اسلام، مسلمان اور سائنس (پانچ عربی مقالات کے تراجم اور ایک طبع زاد مضمون کا مجموعہ) ۲۰۰۰ء

- ۲۷ کتابیات قانون (شیخ الریس ابن سینا کی کتاب القانون فی الطب پر
ہوئے علمی کام کا اشاریہ) ۲۰۰۲ء
- ۲۸ حضرت ابراہیمؑ - حیات، دعوت اور عالمی اثرات ۲۰۰۲ء
- ۲۹ چالیس احادیث قدسی (ڈاکٹر عزالدین ابراہیم اور ڈینس جانسن، یوس
(عبدالودود) کے مرتب کردہ مجموعہ کا ترجمہ) ۲۰۰۳ء
- ۳۰ اسلام میں حقوق انسانی کا تصور ۲۰۰۴ء
- ۳۱ حقائق اسلام - بعض اعتراضات کا جائزہ ۲۰۰۴ء
- ۳۲ حکیم اجمل کی علمی خدمات ۲۰۰۴ء
- ۳۳ حکیم اجمل خاں اور عربی زبان و ادب ('حکیم اجمل کی علمی خدمات' کا
ترمیم شدہ ایڈیشن) ۲۰۰۵ء
- ۳۴ سیرت رسول - دروس و نصح (شامی عالم ڈاکٹر محمد سعید رمضان ابو طی
کی کتاب 'فقه السیرۃ النبویہ' کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء
- ۳۵ اقامت دین اور نفاذ شریعت ۲۰۰۵ء
- ۳۶ اسلامی ثقافت - الزامات اور حقائق (عالمی سمینار 'ثقافت الامۃ الوسط'
منعقدہ کویت ۲۰۰۱ء کے لیکچرس کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء
- ۳۷ جدید فقہی مسائل اور ان کا مجوزہ حل (بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی
جدہ کے پندرہ فقہی سمیناروں کی قراردادوں اور سفارشات کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء
- ۳۸ مسلمان عورت کا دائرہ کار ۲۰۰۶ء
- ۳۹ قرآنی آیات کی سائنسی تشریح - خطرات اور تدارک ۲۰۰۶ء
- ۴۰ مقالات طب (طب کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے مضامین کا مجموعہ) ۲۰۰۶ء
- ۴۱ رحم مادر میں بچیوں کا قتل - اسباب اور انسدادی تدابیر ۲۰۰۶ء
- ۴۲ اسلام اور سائنس - اردو رسائل میں (اسلام اور سائنس کے موضوع پر
اردو رسائل میں شائع ہونے والے دو مضامین کا توضیحی اشاریہ) ۲۰۰۶ء

- ۲۳ اشاریہ تحقیقاتِ اسلامی (۱۹۸۲-۲۰۰۶ء)
- ۲۴ کفر اور کافر۔ قرآن کی روشنی میں
- ۲۵ روایات سیرت کا تنقیدی جائزہ (ڈاکٹر محمد الغزالی اور ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی کی کتب سیرت میں مذکور ضعیف احادیث پر علامہ ناصر الہ بن البانی کے نقد و استدراک کا ترجمہ)
- ۲۶ دروس سیرت (سیرت رسول - دروس و نصائح، کا اضافہ شدہ ایڈیشن)
- ۲۷ تحریک اسلامی کا نظام تربیت (ترتیب و تزکیہ کے موضوع پر اکابر جماعت اسلامی ہند کے چند مضامین کی ترتیب)
- ۲۸ زندگی کے عام فقہی مسائل
- ۲۹ ڈاڑھی کا مسئلہ (ڈاڑھی کے موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا سید احمد عروج قادری کی تحریکی ترتیب)
- ۵۰ برصغیر میں مطالعہ قرآن (بیسویں صدی میں برصغیر ہند میں بعض تفسیری کادشوں کا جائزہ)
- ۵۱ تاریخ تدوین و جمع قرآن (ڈاکٹر اسماعیل احمد الطحان کے ایک مقالہ کا ترجمہ)
- ۵۲ قضا و قدر (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ)
- ۵۳ قیامت صغریٰ و علامات قیامت کبریٰ (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ)
- ۵۴ جنت و جہنم (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ)
- ۵۵ انبیاء کرام کی دعوت - مباحث اور طریقہ کار
- ۵۶ گھریلو تشدد اور اسلام
- ۵۷ موجودہ دور میں رجوع الی القرآن کی دعوت - انحرافات اور تدارک
- ☆ نمبر شمارہ ۱-۲-۳-۶-۹ کی کتابیں پاکستان سے بھی شائع ہوئی ہیں۔
- ☆ نمبر شمارہ ۱۸-۳۷-۳۶ کی کتابیں صرف پاکستان سے شائع ہوئی ہیں۔

